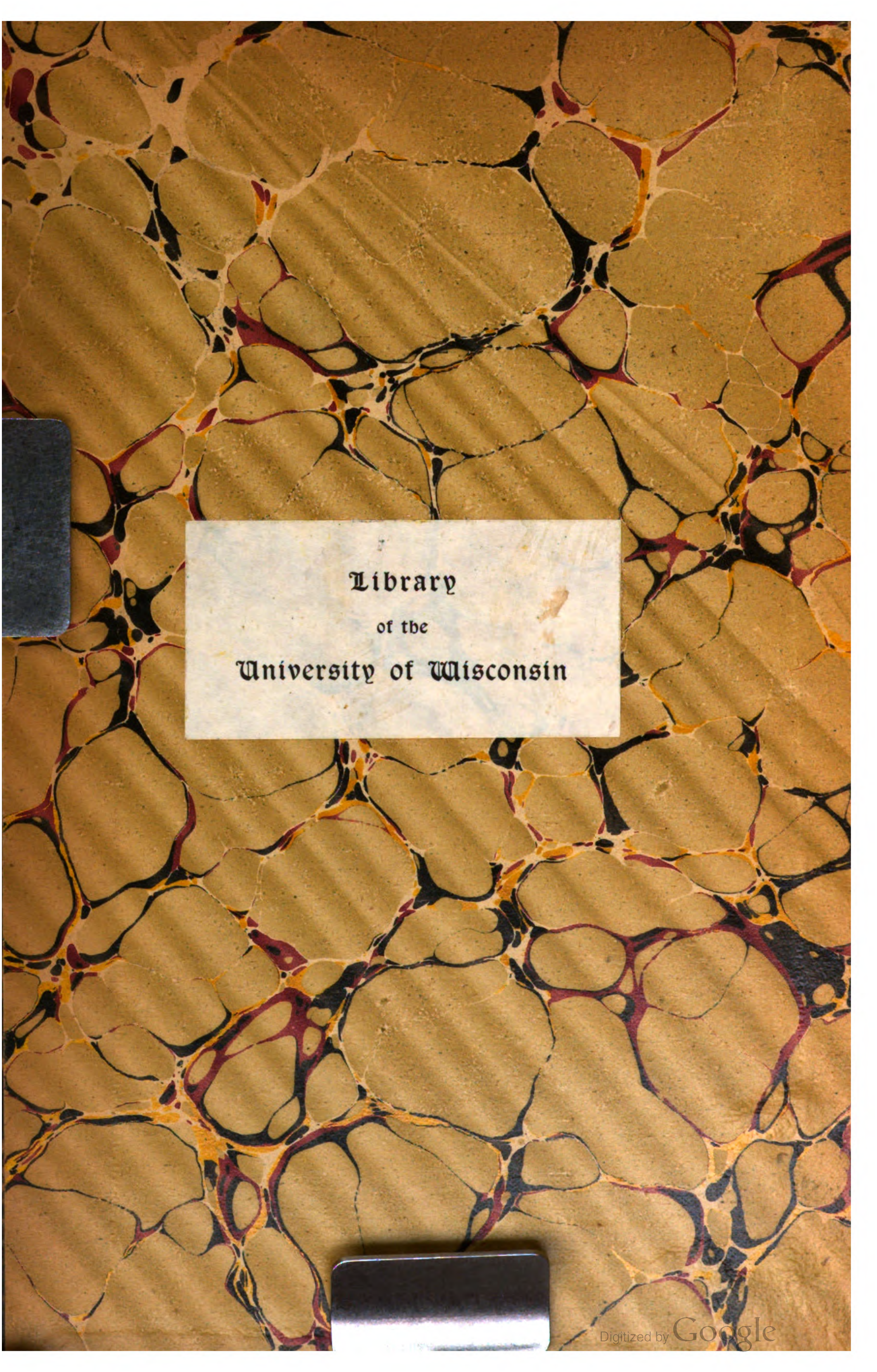
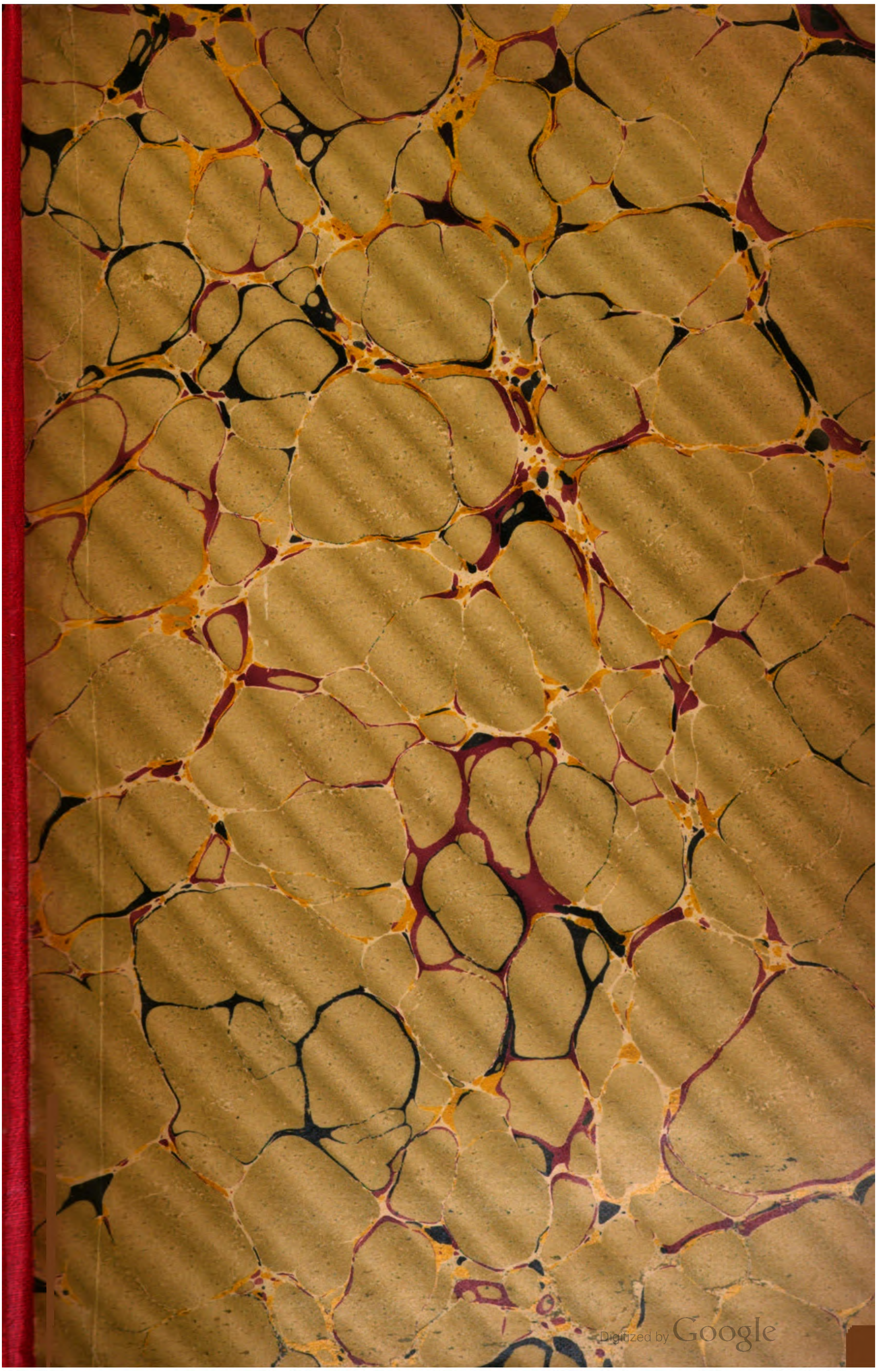




Library
of the
University of Wisconsin



L'ÉVOLUTION D'UN MYTHE

AÇVINS ET DIOSCURES

Lyon. — Imp. Pitrat Ainé, A. REY Succ. 4 rue Gentil. — 9628

L'ÉVOLUTION D'UN MYTHE

AÇVINS ET DIOSCURES

THÈSE POUR LE DOCTORAT

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON

PAR

CH. RENEL

Ancien Élève de l'École Normale supérieure

PARIS

MASSON ET CIE, ÉDITEURS

LIBRAIRES DE L'ACADÉMIE DE MÉDECINE

120, Boulevard Saint-Germain

1896

A M. GEORGES PERROT

INTRODUCTION

Où commence l'évolution religieuse de l'humanité ? Est-ce à l'époque crépusculaire, où un primate, habitant des cavernes, gravait sur la pierre ou sur l'os des figures d'animaux ? Est-ce à l'âge non moins obscur, où nos lointains ancêtres, sous les lourdes pierres dressées ou dans les ténèbres des grottes profondes, enterraient avec les morts des poteries, des armes et des parures qui leur avaient servi dans la vie terrestre ? Ces objets les accompagnaient-ils dans une existence mystérieuse dont les grossiers humains de cette époque auraient eu le vague pressentiment ? Ou bien le fétichisme est-il la source des mythologies et des religions, imaginées par des sauvages, ébauches d'humanité ? Ou bien encore faut-il s'élever jusqu'à une race relativement supérieure, pour trouver les premiers vestiges de la religiosité ? Dans ce cas, en considérant le groupe Indo-Européen par exemple, que penser des croyances religieuses fondamentales, communes à nos ancêtres, et emportées par eux,

loin de leur patrie primitive et inconnue, sur les rives du Gange ou de l'Elbe, de la Saône ou du Tibre, sur les bords de la mer du Nord, de la Méditerranée et de l'océan Indien ? Les images et les conceptions rudimentaires, d'où sortirent tous les dieux dans la lente succession des siècles, se sont-elles formées peu avant la séparation des diverses peuplades, lors du grand exode, ou bien étaient-elles la conséquence et l'aboutissement d'autres conceptions et d'autres images, plus simples encore et vraiment primitives, à la compréhension desquelles l'homme moderne ne peut même plus descendre, embarrassé qu'il est de son expérience héréditaire et des habitudes logiques données à son esprit ?

Quand on parle aujourd'hui de primitifs, on ne remonte souvent qu'à trente, à cinquante siècles ; mais les contemporains de Khéops, ceux des Riṣis mythiques de l'Inde, appartenaient à des civilisations raffinées, si on les compare aux hommes de la pierre polie et de l'âge du mammouth. Il faut donc bien s'entendre sur le sens du mot primitif ; il désigne pour nous, en matière d'histoire des religions, les hommes dans l'esprit de qui les images et les vives impressions des sens l'emportent sur les conceptions abstraites et sur les froides constructions de la Raison philosophique. A ce point de vue, il y a des primitifs même au XIX[e] siècle. La religion est affaire d'imagination, puisqu'elle s'attaque au mystère. Or le mystère est inviolable pour la Raison, qui s'en détourne ; seule, l'imagination essaie de soulever un des coins du voile. Un berger d'aujourd'hui, paissant des moutons, qui demande aux saints du Paradis d'écarter le loup du troupeau, se fait du Ciel et de ses habitants une idée analogue à celle d'un pâtre grec du temps d'Agamemnon.

Mais pour que les rêveries de nos ancêtres, premières formes de la pensée religieuse, nous soient directement accessibles, il faut qu'elles aient été objectivées par l'intermédiaire du langage dans des prières ou des poèmes. De pareils documents sont autrement suggestifs que les temples, les statues, et tous les monuments figurés. Ceux-ci sont souvent moins anciens, et toujours doublement obscurs, puisqu'ils manifestent des symboles par d'autres symboles, puisqu'après en avoir décrit les formes, il reste encore à traduire les idées qui les ont inspirées.

Les mythes sont essentiellement lyriques. C'est en racontant ses imaginations, ses rêves, et en mêlant aux créations de sa pensée les données de son expérience, que l'homme fait et refait les légendes. C'est en disant ses besoins et ses appétits, en chantant ses désirs et ses craintes, ses peines et ses joies, qu'il objective ses propres passions dans les formes d'innombrables dieux, ou qu'il les concentre dans la personne d'un être unique.

Mais ces spéculations supposent un point de départ, une première donnée empruntée à l'expérience ; à l'esprit humain créant les mythes, il faut une *matière mythique*, comme il faut une terre plastique au statuaire modelant une forme. Cette primitive semence qui a donné la luxuriante moisson des mythes de l'Inde et de la Grèce, ce protoplasme d'où sont sorties toutes les générations des dieux, quel est-il ? Sous l'inextricable amas d'images et de mots des premiers hymnes, dans les formes divines créées par la poésie, incompréhensibles sans elle, et qui rendent vivantes un moment pour nous les vieilles religions mortes, pouvons-nous découvrir la matière génératrice des légendes, comme la science arrive à trouver la cellule, en

décomposant les tissus dont est formé le corps d'un animal ? Je le crois.

En premier lieu, et sans sortir du domaine de l'hypothèse, quelles conditions réalisera cette matière mythique pour servir de point de départ à une évolution religieuse ? Elle sera d'abord, en même temps que très mystérieuse, extrêmement simple : extrêmement simple, pour être à la portée d'un primitif ; très mystérieuse pour arrêter et retenir son attention. Elle ne dépassera pas en apparence les limites de l'expérience commune, et pourtant il y aura en elle quelque chose d'inconnu, d'inconnaissable. Très voisine de l'homme, et pour ainsi dire sous sa main, elle sera très éloignée de lui dans quelques-unes de ses manifestations, par lesquelles elle le dépassera complètement. Il semblera qu'elle est directement sous sa puissance, qu'il peut la diriger à son gré ; et elle lui échappera soudain, sans qu'il sache pourquoi. Capricieuse et changeante, elle lui deviendra nuisible, après lui avoir été bienfaisante. Enfin, objet de ses préoccupations pratiques les plus ordinaires, elle se mêlera à ses spéculations intellectuelles, nécessairement.

Le feu réalise toutes ces conditions. Fluide et subtil, il est aussi léger que l'air, plus chaud en apparence que le soleil, plus insaisissable que l'eau. Il vole comme l'oiseau, rampe comme le serpent, marche comme l'homme. Sa naissance est mystérieuse, ainsi que sa mort ; et, quand ses flammes disparaissent dans les airs, elles vont peut-être là-haut ranimer le soleil. Brûlant comme lui, et comme lui lumineux, il est aussi secourable à l'homme. C'est lui qui, dès la plus haute antiquité, dans l'obscurité des cavernes glaciaires, écartait le

froid, les ténèbres et les bêtes dangereuses. C'est encore lui qui, à l'âge de la pierre éclatée, permit de faire des armes nouvelles et des ustensiles. Il est l'élément civilisateur par excellence, et son influence bienfaisante s'est perpétuée à travers les siècles, toujours plus active, toujours plus nécessaire. Quand l'humanité, déjà vieille, imagina les mythes, elle n'eut qu'à regarder danser la flamme du foyer pour y voir les formes mystérieuses de Tvaṣtar, celui qui modèle et façonne, ou d'Héphaistos, le dieu boiteux, qui apprit aux hommes à tirer des métaux les ébauches de l'Art.

Les premiers poètes, ceux qui ne savaient pas encore exprimer leurs conceptions, mais qui déjà entassaient des provisions intellectuelles pour les générations futures, laissèrent de bonne heure leurs rêves s'envoler sur les ailes de la flamme; car le feu a toujours été pour l'homme un objet de préoccupations matérielles et continues. Comme il était fort difficile de l'allumer, il ne fallait pas qu'il s'éteignît[1]. Une fois qu'on le possédait, on devait donc le surveiller sans relâche, l'examiner, l'étudier de près, pour apprendre les moyens de l'entretenir et de le conserver. De pareilles pratiques, fortifiées par l'habitude, enracinées par la routine, sont devenues si régulières, qu'elles ont fini par apparaître comme nécessaires, puis comme sacrées. Car une coutume à laquelle il semble qu'on ne peut plus se soustraire, est presque un rite; ou, si l'on veut, le rite n'est qu'une habitude religieuse. La liturgie et le culte étaient donc en germe, avant le mythe, dans la matière

(1) Sur le culte du feu chez tous les peuples et à toutes les époques, on peut consulter Lubbock, *Origine de la Civilisation*, p. 309 sq.

mythique elle-même. Plus tard ils exerceront à leur tour une influence sur la mythologie.

Pour que le feu se perpétuât, il fallait, avons-nous dit, l'entretenir. De même qu'un homme affaibli et gisant se ranime en absorbant de la nourriture, ainsi le feu qui meurt ressuscite, quand on lui donne des aliments. Il faut donc lui offrir à manger, comme à un être humain, lui présenter à certaines heures du jour, pour le satisfaire, ce qu'on a de meilleur, le lait des troupeaux, le miel des abeilles, et les liquides fermentés qu'on tire des plantes [1], ainsi que les résines parfumées qui découlent des arbres. Tous les sauvages nourrissent leurs fétiches, car leur imagination naïve ne saurait trouver un plus sûr moyen de faire plaisir, l'homme primitif étant essentiellement l'esclave de son ventre.

Le feu n'est pas insensible aux présents qu'on lui fait : il témoigne sa joie pour ainsi dire, en multipliant et en élevant plus haut ses flammes claires. Aussi les offrandes qui brûlent plus facilement sont censées lui plaire davantage; et c'est d'un bon augure, quand la flamme monte brillante vers le ciel. Certains textes classiques montrent,à n'en pas douter, que les libations versées servaient à activer le feu :

> Ter liquido ardentem perfudit Nectare Vestam,
> Ter flamma ad summum tecti subjecta reluxit ;
> Omine quo firmans animum, sic incipit ipsa.
> (Virgile. *Géorg.*, IV, 384-386).

Aux yeux des Grecs et des Romains, les essences et les rési-

(1) Dans cette catégorie rentrent le *Soma* des Hindous, le *Haoma* des Iraniens. L'homme jugeait ces offrandes plus précieuses, probablement parce qu'il avait une part appréciable dans leur production.

nes, les parfums précieux de l'Orient, l'encens et la myrrhe, devaient être particulièrement agréables au dieu. C'est pourquoi les poètes orphiques ont mis le nom d'un parfum en tête de chacun de leurs hymnes. Quant au vin mêlé de miel, il correspondait au *Soma* et au *Madhu* des Indiens, au *Haoma* des Iraniens. Enfin le lait, offrande commune à tous, était l'antique aliment que donnaient au feu les pasteurs nomades. C'est probablement assez tard qu'on se mit à brûler aussi sur les autels la chair des animaux ou certaines autres parties de leur corps. On les arrosait d'huile pour leur permettre de se consumer plus facilement (1).

Le feu est-il nécessairement la matière mythique primitive? L'imagination humaine n'aurait-elle pas pu trouver un autre thème? Le soleil par exemple n'est-il pas un point de départ naturel pour les spéculations mythiques? La question mérite d'être discutée.

Or il nous semble que le soleil, les astres, et en général tous les phénomènes de la nature, sur la production desquels l'intervention humaine ne saurait s'exercer en aucune façon, importaient fort peu à l'homme primitif. Il ne se préoccupait pas de décrire les grandes scènes de la nature, parce qu'il ne songeait nullement à les regarder. Le coucher ou le lever du soleil le préoccupaient beaucoup moins que l'entretien de son foyer; et, s'il craignait de laisser ce dernier s'éteindre, il n'avait sans doute pas l'idée que l'astre pût un matin ne pas surgir, comme d'habitude, à l'horizon.

(1) Et solida imponit taurorum viscera flammis,
Pingue super oleum infundens ardentibus extis.
(Virg., Æn., VI. 252-253.

Impiaque æternam timuerunt sæcula noctem,

a dit Virgile, il est vrai. Mais ce n'est là qu'une formule littéraire, digne d'un âge classique. Lucrèce était déjà d'avis que les premiers hommes ne pouvaient avoir de pareilles conceptions. « Ils ne parcouraient pas tout tremblants les campagnes et ne réclamaient pas à grands cris le jour et le soleil, en errant dans les ombres de la nuit : mais plongés dans le sommeil, ils attendaient en silence que le soleil, de son rouge flambeau, illuminât le ciel. Tout petits, ils avaient pris l'habitude de voir se produire alternativement les ténèbres et la lumière ; aussi ne pouvaient-ils en aucune façon en concevoir jamais de l'étonnement, ni craindre que la terre fût plongée dans une nuit éternelle et privée pour toujours de la lumière du soleil (1). »

La mythologie est née du travail de l'imagination s'exerçant sur la matière mythique. Pour découvrir l'origine d'un mythe, il faut donc refaire en sens inverse tout le chemin parcouru par l'esprit humain et remonter jusqu'à l'image primitive, en partant des histoires complexes et touffues que la poésie s'est plu de mille façons à embellir. Or le cerveau de l'homme n'a pas sensiblement changé depuis quelques milliers d'années. L'association des images et leur propagation par ondes successives, grâce à laquelle le dieu primitif, sorti du foyer, a grandi démesurément jusqu'à remplir le monde, les procédés en un mot dont la religion a usé jadis, sont en partie ceux qu'aujourd'hui encore emploie la poésie ; par les poètes contemporains, nous pouvons donc comprendre dans une certaine mesure comment pensaient les prêtres d'autrefois. La seule différence appréciable

(1) Lucrèce, V, 971-979.

est que l'homme n'est plus dupe maintenant des images qu'il juxtapose ou coordonne : la poésie, de sacrée qu'elle était, est devenue littéraire. Du reste, dans l'Inde comme en Grèce, c'est du Temple qu'est sorti le lyrisme, comme le drame. A l'origine, tout poème est mythique, et tout mythe est lyrique. Aujourd'hui la mythologie s'appelle symbolisme ; mais le nom seul est changé : les procédés sont restés les mêmes. C'est ce que nous allons essayer de montrer.

Quel est le rôle de la poésie? Elle exprime au moyen d'images les analogies des choses ; elle rend sensibles les affinités secrètes qui existent entre l'homme et la nature, les correspondances cachées, qui sont la source et la fin de toute connaissance; elle sent d'une façon concrète ce que d'une manière abstraite les philosophes pensent ; par ses comparaisons infinies entre les faits matériels et les phénomènes psychiques, elle rend les uns et les autres plus faciles à comprendre. Pénétration par la Nature de l'Intelligence humaine, ou diffusion de l'esprit à travers la nature physique, telle est sa signification essentielle ; c'est pourquoi les plus grands poètes sont généralement panthéistes, ainsi que les mythologies les plus riches ; et dès lors la création tout entière n'est qu'un immense poème.

Le soleil est ma chair, le soleil est mon cœur,
Le cœur du ciel, mon cœur saignant qui vous fait vivre,
Le soleil, vase d'or, où fume la liqueur
De mon sang, est la coupe où la terre s'enivre

. . . .

Je suis dans tout ; je suis la fraîcheur de la nuit ;
Et je suis dans l'Ether la lune qui vous aime,
Et l'ouragan aussi, l'éclair brûlant qui luit,
Car la création entière est mon poème (1).

(1) Lahore, *l'Illusion*, p. 138.

Ainsi s'exprime un poète contemporain, et de la même façon à peu près parlait, assez loin dans l'espace et dans le temps, l'auteur du Mahâbhârata :

« Le feu est ma bouche, la terre est mon pied, la Lune et le Soleil sont mes yeux ; le Ciel est ma tête ; l'atmosphère des points de l'espace constitue mes deux oreilles ; ma sueur est la source des eaux..... Le Ciel et ses plages sont mon corps ; le vent est placé dans ma respiration (1) . »

De ces textes, que ressort-il ? C'est que l'homme sans cesse s'objective dans les choses : il ne peut comprendre la nature qu'en la rendant semblable à lui ; il l'anime, et elle emprunte une voix divine pour répondre à la sienne. La fiction du monde vu à travers le prisme de l'imagination humaine est essentiellement colorée et vivante, mais cette matière fluante de la poésie est susceptible de prendre toutes les formes ; cette couleur fugitive des choses est faite de tant de nuances, que l'œil réussit à grand'peine à les saisir pour les fixer. Ainsi les images les plus variées, et parfois les plus contradictoires, se succèdent en poésie, sans qu'elles aient besoin d'être justifiées autrement que par la fantaisie du poète.

Comparaisons entre l'ordre physique et l'ordre moral, animation et personnification des choses, développement par énumération d'images, tels sont les principaux caractères de la poésie lyrique : dans la poésie mythique, il est facile de les retrouver. Le développement par images successives explique la riche efflorescence des mythes, leurs nombreuses variantes, ainsi que leurs vagues affinités. L'animation de la nature deve-

(1) *Mah. Vana-Parva*, 12956 sq. On verra plus loin quelle est l'origine de ces formules.

nue vivante, c'est, en histoire religieuse, le zoomorphisme et l'anthropomorphisme ; l'homme a créé les dieux à son image. Enfin le besoin de rattacher par le lien d'une causalité mystérieuse les phénomènes physiques à des manifestations psychiques est si naturel, que toutes les religions humaines en fournissent des exemples.

Avec des procédés tout à fait semblables, le chantre primitif et le poète moderne suivent cependant un ordre inverse : l'un a passé du physique au moral, et l'autre va du moral au physique; le premier, pauvre en moyens d'expression, mais riche en émotions produites en lui par les impressions encore vives des choses, est un être essentiellement impulsif; il explique ce qu'il voit hors de lui par ce qui se passe en lui, c'est-à-dire par le jeu des passions humaines, la colère ou la joie, la haine ou le désir, en un mot l'appétit avec toutes les satisfactions du ventre ou du sexe. Le moderne au contraire cherche à illustrer le subjectif par l'objectif, à expliquer par le spectacle de la nature les états d'âme en lesquels il se complait. Quelques exemples, pris au hasard parmi les poètes tant anciens que modernes, ne seront pas inutiles ici.

Avec les poètes primitifs, nous assistons à la formation même des mythes; l'imagination s'exerce à cette époque sur des données en général fort simples, desquelles elle tire, par de successives déformations, la complexité des légendes. Ainsi les chantres védiques figurent indéfiniment par des formes nouvelles les deux éléments du sacrifice. Ils comparent les flammes à des chevaux, à des oiseaux, ou encore aux armes aiguës et brillantes dont on se sert dans les combats. Les libations sont comme des rivières qui coulent ; quand elles sont faites de lait,

elles ressemblent à des vaches; et, lorsqu'elles consistent en miel, ce sont les abeilles mêmes qui bourdonnent dans le pétillement des flammes. Si l'on considère la libation se mêlant au feu, c'est alors la vache saillie par le taureau, la femelle couverte par le mâle, la femme unie à l'homme, en un mot, le couple mythique d'où sont dérivées toutes les théogonies, et qui symbolise obscurément la génération perpétuelle par où s'entretient la vie dans la nature.

Chez les poètes antiques, l'élément mythique continue à fleurir en légendes nouvelles, mais il coexiste avec l'élément lyrique et purement formel. Ce sont ces poètes qui nous font le mieux comprendre, et comment se sont formés autrefois les mythes, et pourquoi leur développement s'est arrêté. Il a fini le jour où l'homme, pleinement conscient de tous ses moyens d'expression, n'a plus objectivé dans des dieux innombrables les images créées par son esprit. Cependant, élevé à l'école des prêtres, il continue à parler comme les anciens poètes, faiseurs de mythes. Dans Eschyle, par exemple, Cassandre, qui voit en esprit le meurtre d'Agamemnon par Clytemnestre, supplie qu'on éloigne le taureau de la vache. « Elle le saisit, le taureau aux cornes noires, elle l'enveloppe dans le piège, elle le frappe. Il tombe dans le bassin que remplit l'eau, dans le vase de la Ruse et de la Mort. » L'inspiration est absolument la même que dans les hymnes védiques où il est question du dieu Agni, qui de son désir appelle la jeune femme, ou du taureau poussé par le rut vers le troupeau des vaches. Dans le même passage le poète s'élève à un symbolisme plus abstrait et plus moderne, en parlant « du vase de ruse et de mort ». Il se sert encore du langage mythique, lorsqu'il appelle les discours

« des médecins qui guérissent la colère ». Eschyle voit la mer « fleurie de navires », et dans les Védas, les volutes de la flamme sont comparées aux pétales du lotus qui flottent sur le lac des libations. De pareils exemples abondent : les Danaïdes sont poursuivies par leurs cousins, aveuglés d'un fol amour ; « les éperviers, dit le poète, presseront les colombes. » Ailleurs l'aigle avide de carnage est « le chien ailé de Zeus ». On voit par ce dernier trait que l'idée mythique ou lyrique n'a pas toujours besoin d'être naturelle, ni vraisemblable. Plus elle est extraordinaire, à condition de rester belle, plus elle frappe l'imagination. Aussi le lyrisme va facilement jusqu'à l'étrange, et la mythologie jusqu'au monstrueux.

Enfin les poètes modernes gardent les mêmes procédés que leurs devanciers, et le lyrisme contemporain s'inspire de l'esprit des religions antiques. Les mythes d'autrefois sont encore regardés comme une forme vivante de la pensée. A chaque instant on les traduit ou on les assimile ; ils constituent une sorte de langue poétique, qui n'a guère changé depuis les siècles lointains, où l'homme commençait à la balbutier. On adapte donc les primitives images à l'expression des idées actuelles, comme on fait avec de vieilles étoffes une robe à la mode d'aujourd'hui.

Eschyle s'exprime comme les poètes anonymes des Vedas. Mais Hugo ne parle-t-il pas comme Eschyle, quand par exemple, s'adressant à Napoléon III, il s'écrie :

Entre à l'auberge Louvre avec ta rosse Empire !

Ailleurs, à propos de l'archevêque, qui a sacré l'usurpateur à Notre-Dame :

Ton diacre est Trahison, et ton sous-diacre est Vol!

Le poète français, pour peindre Napoléon Ier attaché sur le roc de Sainte-Hélène, emprunte à la Grèce le mythe du titan Prométhée enchaîné sur le Caucase. Les détails mêmes de la légende sont utilisés dans le poème :

Le Destin prit des clous, un marteau, des carcans,
Saisit, pâle et vivant, ce voleur du tonnerre,
Et, joyeux, s'en alla sur le pic centenaire
Le clouer, excitant par son rire moqueur
Le vautour Angleterre à lui ronger le cœur (1).

Ailleurs le poète, prenant pour point de départ l'histoire légendaire d'Harmodius, brode là-dessus tout un drame mythique ; la scène est l'Univers, et l'infini lui sert de toile de fond; les acteurs sont l'Epée du régicide, faite vivante et douée de parole, le Vent dont le bruit est une voix

qui sème dans l'espace
Les cris des exilés, de misère expirants ;

la Mer « rouge de sang », et la Terre « pleine de morts », un

(1) Voir encore *les Châtiments*, éd. Lemerre, p. 107, la pièce intitulée « l'Homme a ri »; p. 108, la fable du singe qui a revêtu la peau du tigre (la fable n'est qu'un des aspects populaires du mythe). — Pour l'adaptation des mythes chrétiens, on trouvera un exemple suggestif p. 187 :

Un jour Dieu sur sa table
Jouait avec le Diable
Du genre humain haï;
Chacun tenait sa carte ;
L'un jouait Bonaparte,
Et l'autre Mastaï...
Prends ! cria Dieu le Père;
Tu ne sauras qu'en faire.
Le Diable dit : Erreur !
Et ricanant sous cape,
Il fit de l'un un pape.
De l'autre un empereur.

Tombeau, un Navire, la Borne du Chemin, enfin la Patrie aux fers, qui tend les bras vers son fils du fond d'une prison.

Ainsi le poète, tantôt adapte aux faits modernes d'anciennes légendes, tantôt crée de toutes pièces des mythes nouveaux. Par un procédé pareil à celui des vieilles religions, il anime des idées abstraites et les personnifie, si bien qu'il ne nous manque que la foi pour en faire des divinités semblables à celles de Rome ou de la Grèce. Nos artistes, par la peinture et la sculpture allégoriques, font aussi de la mythologie. Les productions de ce genre, lorsqu'elles sont simples, sont même plus accessibles aux foules que d'autres œuvres, supérieures au point de vue de la pensée. Le concept de l'état français est couramment représenté par le symbole d'une femme coiffée du bonnet phrygien. Or le paysan le plus fruste saisira le sens de cette allégorie, par une sorte d'intuition mythique. Car c'est dans le champ banal du peuple, et non dans le jardin des littératures, que l'arbre mythologique garde ses plus profondes racines, et aujourd'hui les contes populaires sont ses dernières et vigoureuses pousses.

Chez les poètes, un des mythes modernes les plus intéressants est celui de la Caravane, développé par Théophile Gautier dans un sonnet, et repris par Hugo dans une pièce des *Châtiments*. Ce dernier a esquissé en quelque sorte les grandes lignes d'une Religion du Progrès, conçue et développée dans le sens mythologique. L'idée symbolique et fondamentale est la même chez les deux poètes. La Caravane humaine se traîne dans le Sahara du monde, péniblement. Seuls, les détails diffèrent, ainsi que le but du voyage, le Progrès d'après l'un, la Mort selon l'autre. Ainsi dans l'antiquité, nous trouvons souvent deux traditions différentes pour un même mythe.

La mythologie primitive et le symbolisme moderne sont donc deux aspects semblables de la pensée humaine; et il n'y a pas de raison, *a priori*, pour que les sensations et les sentiments de nos lointains ancêtres ne nous soient pas facilement accessibles.

Mais n'y a-t-il pas des distinctions à établir ? L'âme d'un Hindou védique est-elle aussi aisée à comprendre que celle d'un Hellène de l'époque légendaire ? Evidemment non. Cependant les documents sont plus nombreux et plus anciens pour l'Inde que pour la Grèce. Nous possédons dans les Védas l'équivalent des hymnes et des prières qu'avaient composées et chantées, en versant les libations du sacrifice, les prêtres poètes de l'Hellade, Musée, Linos et Orphée. Leurs œuvres sont perdues pour nous, tandis que celles de leurs frères, les Riṣis de l'Inde, nous ont été transmises en partie. Mais aussi comme leur âme est différente de la nôtre, j'entends de celle des peuples de l'Europe, qu'ils soient Grecs ou Italiens, Germains ou Celtes, antiques ou modernes! Ils appartiennent peut-être à la même race que nous, mais combien déformée par les conditions de la vie dans l'Inde, et par le climat des Tropiques ! Telles deux variétés d'une espèce animale, acclimatées sous des latitudes différentes, finissent par ne plus se ressembler.

Dès l'époque védique, les Hindous, dans l'exubérance de leur imagination vive et poétique, s'habituent à passer d'une idée à une image, ou d'une image à l'autre, avec une facilité et une absence de transitions, dont nous n'avons jamais été capables. Perpétuellement ils combinent les mythes proprement dits, consacrés par la tradition, avec ce qu'on peut appeler les mythes de forme, c'est-à-dire le langage métaphorique. Aussi chez eux toutes les légendes subissent d'incessantes transformations, au

hasard de la fantaisie des poètes. Le sentiment de la réalité n'existe pas pour eux, ou existe à peine ; et leurs mythes, fluants et sans consistance, prennent toutes les formes, ainsi que de légers nuages poussés par le vent.

Dans la confusion des images védiques, dans la variété des descriptions, dans la bizarre subtilité des énigmes, y a-t-il un fil conducteur, qui permette au philosophe ou à l'érudit de retrouver sa voie? Nous le pensons. De l'examen général des faits se dégage une hypothèse, qui tend à faire du feu, activé par la libation, c'est-à-dire des deux éléments du sacrifice, la base de la religion védique et par conséquent brahmanique, l'origine lointaine des grands développements panthéistiques du vedânta, et la matière mythique primitive, d'où sont sortis les dieux et leurs légendes. Tenter la vérification de cette hypothèse, d'une manière aussi scientifique que possible, pour un mythe particulier et peu connu, voilà ce que nous avons essayé de faire dans le présent travail.

Les idées que nous exposerons, et qui nous serviront à classer les faits mythiques, sont dues à l'application des principes de M. Regnaud ; c'est lui qui le premier a mis en lumière l'importance et le rôle des libations dans le sacrifice védique. Nous renvoyons le lecteur d'une manière générale à ses deux derniers ouvrages :

Le Rig-Véda et les origines de la mythologie Indo-Européenne, Leroux, 1893.

Les premières formes de la Religion et de la tradition dans l'Inde et dans la Grèce, Leroux, 1894.

L'ÉVOLUTION D'UN MYTHE

AÇVINS ET DIOSCURES

PREMIÈRE PARTIE

ORIGINES DU MYTHE. — LES AÇVINS DANS LES VÉDAS

CHAPITRE PREMIER

LA NATURE ET LE ROLE DES AÇVINS

I

Les Açvins dans le Rig-Véda. — Leurs épithètes et leurs qualifications.

Dans le Panthéon védique, un dieu domine tous les autres : c'est le grand Indra, monté sur son char brillant et accompagné de la foule étincelante des Maruts ; le quart des hymnes du Rig-Véda lui est consacré et il est devenu plus tard le roi du ciel, l'égal du Zeus hellénique, maître de l'Olympe. Un peu au-dessous de lui vient Agni, célébré par plus de deux cents hymnes du livre sacré, puis Soma, le dieu de l'offrande (1). Les Açvins sont ensuite sans contredit, pour les poètes primitifs de l'Inde, l'objet des préoccupations les plus constantes. Bien qu'ils n'aient pas à beaucoup près l'importance des trois grandes

(1) Cent vingt hymnes lui sont dédiés.

divinités précédentes, leur rôle et leur influence, le nombre et l'étendue des passages où il est question d'eux, les mettent bien au-dessus des autres devas. Les Maruts et Vâyu, compagnons fidèles d'Indra; la rouge Uṣas, dont tous se disputent l'amour; Sûrya, Pûṣan, Savitri, toutes les formes masculines ou féminines dans lesquelles l'imagination védique ébauche les divinités futures, toutes se trouvent éclipsées par le couple brillant, auquel sont entièrement consacrés plus de cinquante hymnes du Rig, et dont la puissance merveilleuse est pareille à celle d'Indra lui-même. Les Açvins sont la plus importante et la plus indissoluble des dyades mythiques dont le Rig-Véda est rempli; jusqu'ici, semble-t-il, on n'a pas suffisamment insisté sur ces couples divins : leur origine obscure et leur rôle encore mystérieux sont pourtant l'un des problèmes les plus intéressants de la mythologie comparée. Ce sont, pour ne parler que des couples mâles, Indra et Vâyu, Viṣṇu et Indra, Indra et Soma, Soma et Agni, Agni et Indra, Indra et Varuṇa, enfin Mitra et Varuṇa. Mais les Açvins à eux seuls sont invoqués presque aussi souvent que tous les autres réunis (1). Etudier l'évolution de leur mythe, c'est donc rendre compte de la nature et du rôle des dyades dans la religion védique.

Le Rig-Véda, comme toutes les œuvres des primitifs, est plein de répétitions, d'expressions toutes faites, de formules consacrées et courantes. On doit donc s'attendre à trouver accolées aux noms des divinités védiques certaines épithètes semblables à celles attribuées par Homère aux dieux grecs. De pareilles épithètes se rencontrent en effet, mais moins souvent qu'on pourrait le croire. Le sens des formules védiques est encore si concret et si précis, que les mots y gardent, à peu près dans son intégrité, leur valeur primitive. A part quelques exceptions, le

(1) Cent vingt hymnes du R. V. sont entièrement consacrés aux couples énumérés, auxquels il faut joindre celui de Dyâvâpṛthivî.

sens des épithètes n'y est nullement vague ni banal : telles les significations de λευκώλενος, γλαυκῶπις, βοῶπις, et bien d'autres dans Homère. Les épithètes védiques sont en général parfaitement appropriées au contexte; elles ajoutent une idée ou une image à l'expression qui, sans elles, serait souvent incomplète. Aussi est-il assez difficile de les classer et de les étiqueter, car beaucoup ne peuvent être considérées en dehors du passage dont elles font partie intégrante.

Une dizaine d'appellations tout aup lus reviennent assez fréquemment dans les hymnes du Rig-Véda pour mériter le nom d'épithètes ou de qualifications des Açvins. D'autres, en plus grand nombre, nous fourniront des renseignements précieux sur leur nature ; et, à ce titre, pourront aussi trouver place en ce chapitre (1).

Un des termes les plus souvent cités, par lesquels on distingue les Açvins, est celui de

DIVÁS NÁPĀTĀ

On le traduit ordinairement par « fils du jour » ou même « fils du ciel » ; et il correspond exactement à Διός κοῦροι : d'où l'importance qu'y ont attachée les commentateurs européens.

(1) Voici la liste des passages où il est question des Açvins dans le R. V. : — 3 (v. 1-3) — 15 (v. 11) — 22 (v. 1-4) — 30 (17-19) — 34 — 44 (v. 1-2) — 46 — 47 — 92 (v. 16-18) — 112 — 116 — 117 — 118 — 119 — 120 — 139 (v. 3-5) — 157 — 158 — 180 — 181 — 182 — 183 — 184 — 230 — 232 (v. 7-9) — 292-298 (v. 3) — 311 (v. 9-10) — 339 — 340 — 341-348 (v. 2-3) — 395 (v. 3) — 396 (v. 18) — 397 (v. 8 et v. 17) — 403 (v. 1) — 427 — 428 — 429 — 430 — 431 — 432 — 490 (v. 5) — 491 (v. 10) — 503 — 504 — 518 (v. 7) — 551 (v. 4) — 556 (v. 3) 557 (v. 1) — 560 (v. 1) 567 (v. 3) — 583 — 584 — 585 — 586 — 587 — 588 — 589 — 590 — 625 — 628 — 629 — 630 — 638 (v. 8) — 639 (v. 16) — 642 — 645 (v. 10 et 14) — 646 (v. 1-19) 647 (v. 8) — 655 — 649 (v. 8) — 662 (v. 4-6) — 677 — 682 — 694 — 695 — 696 — 710 — (v. 7-8) — 717 (v. 7) — 720 (v. 2) — 793 (v. 4) — 850 (v. 4-6) — 861 (v. 6 et 11) — 862 (v. 6) — 865 — 866 — 867 — 878 (v. 2) — 887 (v. 4 — 890 (v. 3) — 896 (v. 7) — 899 (v. 3, 4 et 6) — 932 — 951 (v. 1) — 957 (v. 4-5) — 958 (v. 1) — 918 (v. 13) — 919 (v. 5-6) — 969. Nous avons volontairement omis les passages où le nom seul des Açvins est cité dans une énumération de dieux.

Or, dans toute l'étendue du Rig-Véda, nos dieux ne sont appelés que cinq fois *divás nápātā ;* de plus, dans deux passages (1), le couple de Mitra et Varuna reçoit le même nom, qui n'est donc nullement caractéristique des Açvins. Il nous donne pourtant un renseignement utile sur la nature ignée de ces divinités et sur leur aspect brillant. *Div* signifie en effet « jour », « éclat », « lumière » (2) et doit s'entendre ici de la flamme brillante. Dire des Açvins qu'ils sont les fils de l'éclat, c'est répéter sous une autre forme qu'ils apparaissent avec les flammes du sacrifice, dont en réalité ils ne se distinguaient pas à l'origine. Agni est appelé de même *apâm nápāt*, « le fils des eaux », *ūrjás nápāt*, « le fils du réconfort », parce qu'il sort des libations. Le triomphe du dieu qui s'échappe de l'offrande obscure comme d'une prison est exprimé par *vimúcas nápāt*, « le fils de la délivrance » ; sa croissance merveilleuse, par *çávasas nápāt*, « le fils de l'augmentation » ou *sáhasas nápāt*, « le fils de la force ».

Telle est, ramenée à ses justes proportions, l'importance de l'expression *divás nápātā*, qui n'a pas donné dans l'Inde, comme son correspondant Διός κοῦροι en Grèce, naissance à une légende. Nous ne nous en occuperons donc pas davantage.

NÂSATYĀ

Nâsatyā est de beaucoup l'appellation la plus ordinaire des Açvins et il est nécessaire de fixer la signification précise de ce mot. Les commentateurs hindous le traduisent par « véridique » et le dérivent de *na* (négation), plus *asatyá* (*a-satyá*, « non véridique »). *Nâsatya* signifie donc « qui n'est pas non véridique ». *A priori*, ce mode de formation est fort douteux : le contraire de *asatyá* est tout naturellement *satyá*, et la forme par deux

(1) 272, 5 ; 645, 5.

(2) Le sens de « ciel » est dérivé. Grassmann admet dans son lexique le sens de « flamme brillante ».

négations serait plutôt **anasatya* que *nâsatya*. Pour le sens, nous ne serions pas d'accord non plus avec les grammairiens de l'Inde. *Satyá* signifie essentiellement « qui existe ». *Nâsatya* voudrait donc dire aussi « manifesté », et deviendrait presque un synonyme de *jātá*. Mais nous ne nous arrèterons pas, avec le dictionnaire de Saint-Pétersbourg et le lexique de Grassmann, à l'opinion des commentateurs hindous. D'autres étymologies ont été proposées.

Bergaigne pense qu'il faut rattacher *nâsatya* à *nâsā*, « nez », avec addition du suffixe *-tya*, mais il ne précise guère le sens du mot. Il émet seulement l'hypothèse que les Açvins sont peut-être des divinités psychopompes comme les deux chiens de Yama. Cette question sera discutée ailleurs. Pour le moment, contentons-nous de dire que l'étymologie de Bergaigne est spécieuse. *Nâsatya* pourrait fort bien se traduire par « qui a du nez ». Tous les devas ont pu être considérés à l'origine comme allant vers les offrandes, ainsi que des chiens vers la proie, en se servant de leur odorat. Les Açvins seraient alors comparés à de bons limiers qui savent trouver la piste de l'oblation.

Bloomfield rattache *nâsatya* à la racine *nas*, qu'il rapproche du grec νέστος, « retour ». Les *nâsatyā* sont pour lui ceux qui « reviennent » tous les matins. Cette appellation est tout à fait conforme aux conceptions védiques. Mais *nas* a-t-il bien le sens de revenir ? Il signifie plutôt « s'approcher », « se joindre à », « s'unir à... » ; en sanskrit classique, il est employé parfois pour exprimer les relations sexuelles. *Nâsatya* (1) nous semblerait donc devoir s'interpréter par « uni », « accouplé ».

La nature des Açvins invoqués comme couple serait ainsi définie par leur appellation la plus fréquente (2). On peut rap-

(1) Au point de vue grammatical, la forme *nâsatya* (cf. part. prés. *nâsat*) n'a rien d'anormal.

(2) *Nâsatyā* est presque toujours appliqué aux Açvins (79 fois). On le trouve 7 fois dans des hymnes, où ces dieux ne sont pas nommés. Il désigne alors les deux

procher de *nâsatyā* différents termes appliqués aux Açvins, et qui procèdent de la même conception : *sámanā*, *sámanasā* (trois fois) « unis », *sajóṣā*, *sajóṣasā*, même sens ; *sánāmānā*, « au même nom », qui n'ont plus qu'un nom ; *sáṃbhṛtā*, « apportés ensemble », c'est-à-dire réunis.

Pour en finir avec le mot *nâsatyā*, citons quelques passages illustrant le sens que nous proposons :

« Quand attelez-vous l'âne fougueux, avec lequel vous venez *unis ensemble*, à la cérémonie ? » (34, 9.)

« ... Venez, unis ensemble, à mon appel. » (183, 5.)

« *Accouplés*, vous allez tous deux avec la lumière. » (116, 17.)

DASRÂ

Dasrâ est une épithète très fréquente des Açvins, mais elle s'applique aussi à d'autres devas, Pûṣan, les Maruts, Indra uni à Viṣnu. On la traduit généralement par « merveilleux dans leurs actes », sens fort admissible, à condition de n'en pas exagérer la portée. Les actes merveilleux dont il est question, c'est tout simplement la manifestation d'Agni. *Dasrâ* est tiré de la racine *daṅs*, peut-être apparentée à *dakṣ*, d'où dákṣa, habile.

Les deux épithètes dont nous venons de nous occuper, sont en somme les seules qu'on puisse considérer comme caracté-

éléments du sacrifice, en tant qu'accouplés, et on peut dire qu'il est un substitut de *açvina*, lequel est lui-même, ainsi que nous le verrons, un synonyme métaphorique du couple Agni et Soma. — *Nâsatya* est employé une seule fois autrement qu'au duel. Le passage (299. 6) ne contredit pas notre sens. « Que bruisses-tu, Agni, pour Vâta allant tout autour, (et) approché (uni) de la demeure (la libation considérée comme demeure d'Agni). » (párijmane nâsatyāya kṣé brávaḥ kád agne Vàtāya). Nous faisons de *Kṣé* le complément de *nâsatyāya*, nous fondant sur ce fait, que les verbes ou les adjectifs, qui expriment le rapprochement, gouvernent très souvent le datif. Si on nous objecte qu'un pareil accord est douteux pour l'époque védique, nous admettons au besoin la traduction, qui ferait du masc. *nâsatyāya* une apposition au féminin Hṣé.

ristiques des Açvins; les Hindous l'ont bien compris, car, à une époque postérieure, ils ont distingué un Açvin Nâsatya et un Açvin Dasra (1), transformant ainsi en noms propres d'anciennes qualifications. Ce procédé est familier à toutes les mythologies, mais le fait cité est particulièrement intéressant par sa date récente.

NÁRĀ

Quant au mot *nárā*, qui à chaque instant se trouve accolé au nom des Açvins, il est la désignation la plus générale des devas, comme on peut s'en assurer d'un coup d'œil en parcourant l'article *nṛ* dans le lexique de Grassmann. Son sens de « fort, mâle », convient parfaitement aux éléments actifs du sacrifice. (Cf. *vṛ́ṣan*.)

AUTRES ÉPITHÈTES

Les Açvins sont doués de mouvement et de rapidité, comme tous les devas. Cette qualification est si essentielle dans les religions indo-européennes, qu'en grec le mot ἱερός, qui devait signifier primitivement « rapide », a pris le sens de « sacré » Dans le Rig-Véda, les Açvins sont appelés une fois *iṣirâ* (ἱερώ), ceux qui se meuvent. Ils sont encore les « remuants », « les agités », « les actifs » *(valgû*, *bhuranâ*, *bhuranyû*), comparables à Agni lui-même (2), ou bien à des voyageurs, à des danseurs (3); leur nom même de possesseurs de chevaux équivaut à « rapides »; ils attellent à leur char des coursiers aux sabots agiles (4), dont la course précipitée les emporte dans la splendeur du sacrifice (5).

Mais ces cavaliers actifs sont par excellence des devas, c'est-

(1) *Sâyana*, R.-V., 7; 72, 2.
(2) Cyávanā, *cf.* Cyávāna-Agni.
(3) Vahnî, nṛtû·
(4) Yuyujânásaptī, dravátpāṇī, àçuhéçasā.
(5) Divispṛçâ.

à-dire des êtres lumineux ; ils sont brillants (1), eux et leurs dons (2), eux et leurs œuvres (3) ; étant les flammes du sacrifice, ils sont rouges comme le feu (4), étincelants comme l'or (5), éclatants comme la liqueur fermentée qui brûle (6), ils sont les maîtres de la splendeur (7) du sacrifice, et ils parcourent les chemins enflammés (8), admirables comme Agni lui-même, qu'ils manifestent (9).

Enfin ils apportent les éléments du sacrifice, les dévorent, les consument, et, en les emportant sur les ailes de la flamme, font naître Agni. Ils possèdent le liquide agréable, consistant en miel, en lait de vache ou de jument (10), et le font ruisseler pour nourrir le feu. On les appelle donc les riches, les généreux, les maîtres des biens.

En résumé les épithètes des Açvins (11) nous donnent quelques renseignements généraux sur la nature de ces divinités.

Elles sont de trois sortes.

Quelques-unes se rattachent au nom même des Açvins, considérés comme possesseurs de chevaux ; elles expriment leur caractère purement formel, et les désignent par leurs qualités extérieures, en leur donnant aussi certains attributs.

(1) Çubhrá, rudrá, puruçcandrá, pâjasā, yaçásā, vícetasā, prácetasā.

(2) Citrárāti.

(3) Çúcivratā.

(4) Usrá.

(5) Híranyapeçasā.

(6) Mádhuvarṇā.

(7) Çubháspátī.

(8) Rúdravartanī, híranyavartanī.

(9) Dīdyagnī.

(10) Mādhvī, áçvāmaghā. gómaghā.

(11) En nous servant du lexique de Grassmann, nous avons pu faire facilement la statistique des épithètes les plus importantes. Celles qui reviennent le plus souvent sont celles de *nâsatyá* (79 fois), et *dasrâ* (43 fois); *Nárā*, qui apparait 61 fois. n'est, comme nous l'avons vu, que la désignation la plus banale des devas, quels qu'ils soient. *Vṛṣanā* (31 fois) est dans le même cas. Puis viennent *vājinīvasū* (20) — *çubháspátī* (16) — *vṛṣaṇvasū* (15) — *mādhvī* (15) — *dhiṣṇyā* (11) — *purubhujā* (10). — Aucune autre épithète n'est répétée dix fois.

Ce sont deux jeunes gens, apparaissant toujours ensemble comme deux frères, montés sur un char d'or, et traînés par des chevaux couleur de feu. Ces épithètes pourraient servir d'éléments à une représentation figurée des Acvins, et elles nous montrent, par une série d'images précises, comment les voyaient leurs adorateurs.

D'autres épithètes, plus nombreuses, sont aussi plus générales. Communes à Agni, Indra, Mitra et Varuṇa, aux Maruts, en un mot à presque tous les devas, elles nous renseignent sur le caractère essentiel des Acvins, qu'elles nous représentent comme des êtres lumineux et bienfaisants, dispensateurs de certains trésors, et intimement liés à l'acte du sacrifice. Ces épithètes, peu intéressantes pour l'étude particulière des Açvins, font comprendre d'une façon générale les conceptions religieuses des primitifs.

Enfin les épithètes les plus fréquentes font allusion à des traits particuliers aux Açvins; seulement il ne s'agit pas ici, comme plus haut, de leur forme, de leur aspect, de leurs attributs, mais de leurs actions, de leur rôle et de leur intervention dans le sacrifice, où ils apparaissent comme des prêtres divins chargés de manifester Agni. Ces épithètes pourraient illustrer en quelque sorte la mythologie proprement dite des Açvins, l'histoire de leurs exploits et des services qu'ils ont rendus à différents personnages.

II

Les prétendus favoris des Açvins. — Leur signification et leur valeur.

Ces protégés des Açvins, qui se confondent dans beaucoup de cas avec ceux d'Indra, ont au point de vue mythique une grande importance. Avant d'étudier en lui-même le couple açvinien, il

ne sera donc pas inutile de les examiner en détail les uns après les autres, pour comprendre leur origine et leur signification. Tous, en effet, sont des substituts d'Agni ou de Soma : d'abord simples qualificatifs, ils sont devenus des noms propres, et ont été élevés au rang de personnages mythiques. Les plus célèbres sont Atri, Bhujyu, Cyavāna, Kaṇva, Atharvan et Dadhyañc.

ATRI

Le sens de ce mot est très clair. Il est tiré de *ad* qui signifie « manger », « déchirer », « dévorer »; *Atri* est donc « le dévorant », et l'épithète s'applique parfaitement à Agni, puisqu'aujourd'hui encore il nous arrive de parler du feu dévorant. Ce sont les Açvins qui aident le dévorant à venir à bout de l'offrande froide et sombre, à la transformer en flammes brûlantes et claires. Du sein des libations, dans lesquelles il était pour ainsi dire enfermé, et qui tendaient à l'étouffer, à l'engloutir, en un mot à l'éteindre, il sort victorieux. Ce miracle des Açvins peut se raconter en quelques mots avec des citations mêmes du Rig-Véda, mises bout à bout ;

« C'est vous, Açvins, que *le dévorant* appelle à son aide (183.5). Il vous désire, devas Açvins (428.10). Venez avec la vitesse de l'aigle, vous qui par exellence portez les réconforts (432.4) ! Dans votre hâte, vous avez souhaité pour Atri l'éclat accompagné du doux liquide, comme un ruissellement d'eau (180.4). Pour lui vous avez échauffé le liquide froid (119.6) ; quand il était précipité dans les profondeurs de la libation, vous lui avez donné l'aide de l'offrande brûlante (118.7) ; vous avez délivré de l'endroit où il était enfermé, du sein de la libation, le riṣi, *le dévorant*, avec la troupe des devas (117.3) ; vous l'avez fait marcher (112.16) ; de même que vous l'avez tiré de la grande obscurité, faites-lui franchir le pas difficile, ô forts ! » (491.10).

Atri n'est donc pas autre chose qu'une des phases d'Agni ; il représente celui-ci au moment où il dévore l'offrande. Mais de même que les grandes flammes brillantes aident à s'étendre le feu qui couve, de même « Agni (c'est-à-dire la manifestation éclatante du dieu) a mis en liberté Atri [contenu] dans l'intérieur du liquide brûlant »(906.3). Rapprochons de cette dernière citation un autre passage : « C'est vous qui pour Atri Saptavadhri avez fait plein de réconforts le trou échauffé » (865.9). Nous comprenons maintenant, malgré les obscurités apparentes, comment a pu naître la légende postérieure du Riṣi Atri, enfermé par les Asuras dans une « maison de travail », où il souffrit de la chaleur, mais fut rafraîchi par une pluie merveilleuse, que lui envoyèrent les Açvins. Qu'est-ce que cette pluie merveilleuse ? Deux passages mal interprétés vont nous l'expliquer. « Pour Atri, couvrez l'enflammé par le froid, Açvins ! » C'est-à-dire versez sur le feu la libation froide ; ou bien, dans le sens de la légende : versez la pluie sur celui qui souffre de la chaleur (682.3. *cf.* 119.6, avec deux interprétations pour *uruṣyáthas).* Pour les disciples de Max Müller, la légende d'Atri représente la saison des pluies succédant à la saison des chaleurs. C'est une conception qui a pu trouver place dans la mythologie postérieure, mais certainement elle n'est pas primitive. Elle est d'ailleurs en contradiction formelle avec certains passages (1), où il est dit expressément que c'est le liquide lui-même qui, d'abord froid, devient ensuite brûlant. Cette transformation s'explique, s'il s'agit du flot des libations versées sur le feu, mais elle ne se comprend plus, s'il est question de la pluie arrosant la terre.

(1) En voici un entre autres :

Yuvám rebhám párisūter uruṣyathas
Hiména gharmám páritaptam átraye.

TUGRA

C'est encore un nom d'Agni. *Tugra*, du verbe *tuj* (1), c'est « celui qui se meut avec force ». Le commentaire de Sâyaṇa le représente comme un ennemi d'Indra, dont celui-ci triomphe ou fait triompher ses favoris; d'après un passage, il le perce du *vajra*, son arme préférée. Tugra pourrait être dès lors une personnification de la libation obscure, ce qui ne serait pas du reste en désaccord avec l'étymologie donnée plus haut. Un autre texte confirme cette hypothèse : dans un hymne à Indra, on nous montre le dieu « faisant couler » Tugra (2). Les Açvins jouent probablement le même rôle.

TÔGRYA OU BHUJYU

Tugra n'a qu'une minime importance dans le R. V., où il apparaît rarement; il est surtout connu en tant que père de Bhujyu. Celui-ci nous ramène à un des innombrables noms d'Agni, qui tantôt désignent le feu par une de ses qualités, tantôt expriment une de ses rapides transformations.

Pourquoi Bhujyu est-il appelé Togrya, le fils de Tugra? Rien de plus conforme aux idées védiques. Puisque la flamme sort du liquide versé, celui-ci est le père de celle-là. Mais c'est un père dénaturé, qui abandonne son fils; en effet, la libation commence par étouffer le feu, qui semble prêt à mourir, mais bientôt reparaît, plus brillant et plus fort.

Nous comprenons maintenant la légende du Bhujyu post-védique, perdu au milieu des eaux de la mer, et sauvé par un miracle des Açvins. Cette histoire prit une grande extension : on racontait (3) que le roi Tugra, poursuivi dans une île par ses

(1) Cf. *çâkra*, *vipra*.

(2) 461. 8 « Il (Indra) a fait couler *(upasṛja)* Tugra pour Dyotama (le brillant, c'est-à-dire Agni). » cf 117. 14, pour le rôle des Açvins.

(3) R. V, 503. 6, Commentaire de Sâyana,

ennemis, voulut du moins leur enlever son fils Bhujyu; il parvint à le faire échapper par mer; mais le vaisseau qui le portait avec ses compagnons fit naufrage dans des parages éloignés. Les Açvins, alors, envoyèrent à Bhujyu un navire ailé, qui lui permit, en trois jours et trois nuits, de rejoindre son père.

Tous les détails de cette légende sont bien en germe dans le R. V., mais combien vagues et même contradictoires, si on les prend au pied de la lettre! Tantôt c'est un arbre auquel Bhujyu s'accroche pour sortir de la mer; or l'assimilation du feu à un arbre (1) est fréquente dans le Rig-Véda; tantôt ce sont les quatre nefs de Jathala, c'est-à-dire quatre libations enflammées qui le sauvent des eaux (2); tantôt c'est une barque animée ou volante qui l'entraîne hors des flots (3); ou bien encore les Açvins suscitent des oiseaux, un attelage ailé et même « attellent un cheval » pour accomplir le miracle. Ces barques volantes ou animées, ces oiseaux, ces chevaux, ce sont toujours les flammes, qui manifestent l'élément actif du sacrifice, en le tirant de la libation (4). Quelques passages rapprochés les uns des autres mettront en relief, mieux que n'importe quelle discussion, la valeur purement métaphorique de ces formules. « C'est vous, Açvins, qui avez mis dans les eaux vives, pour le fils de Tugra, *la barque animée, volante* (182. 5). — Quel est cet *arbre* qui s'est élevé au milieu du flot, et qu'a embrassé le fils de Tugra? (182. 7). Lorsque pour lui *vous avez attelé celui qui traverse*, lorsque le fort a été placé au milieu des flots... (158.3) c'est vous qui avez tiré des eaux Bhujyu... en les lui faisant traverser *par vos énergies merveilleuses* (585. 7); — c'est vous qui avec *vos oiseaux* avez tiré Bhujyu de la mer des eaux,

(1) 182. 7, « Quel est cet arbre qui s'est élevé au milieu du flot, et qu'a embrassé le fils de Tugra, lorsqu'il a eu besoin de secours. »
(2) 182. 6.
(3) 182. 5.
(4) 182. 5, 6, 7 — 168. 3 — 503. 6 — 584. 7 — 585. 7 — 116. 4, 5 — 117. 14, 15.

(503. 6). — Vous l'avez amené sur le bord de l'eau ruisselante *avec les trois chars aux cent roues, aux six chevaux*....., Bhujyu, monté sur *le vaisseau aux cent rames* (116. 4, 5). — Vous avez tiré Bhujyu de la mer des eaux avec *les rouges chevaux volants* (117. 14).

Ces citations ont été multipliées à dessein, pour donner quelque idée de l'exubérance des images dans les hymnes védiques. Si un doute subsiste encore à propos des origines du mythe de Bhujyu, insistons sur la diversité même des dangers auxquels échappe le fils de Tugra : elle est presque aussi grande que la variété des moyens de sauvetage. Le plus souvent, il est vrai, c'est au milieu des eaux qu'il est perdu, puisqu'Agni doit sortir des libations. Mais ne nous dit-on pas dans un passage (1) que les Açvins « ont fait sortir Bhujyu du lieu étroit ». Nous voilà ramenés à la légende d'Atri. Ailleurs il est question du « fils de Tugra, devenu vieux » (2), c'est le même que Cyavāna, rajeuni par les Açvins. Et Bhujyu tiré de la mer, c'est Rebha sauvé des eaux ! Nous retrouverons tout à l'heure ces nouvelles manifestations d'Agni.

Dans l'hymne 119 (v. 4), les Açvins conduisent vers ses pères (au pluriel) Bhujyu qui s'agite, ce que les commentateurs ont interprété en disant que Bhujyu est ramené à son père, sans voir que les pères dont il est question, ce sont les vieux Agnis morts que va rejoindre le nouvel Agni. Cela est dit en propres termes dans un autre passage. « C'est vous qui avez mis dans les eaux vives pour le fils de Tugra cette barque..... au moyen de laquelle..... vous l'avez fait monter chez les devas (3) ». Ou encore (4) : « Vous avez conduit *au lieu habituel* Bhujyu, monté sur le vaisseau aux cent rames ».

(1) 891. 12.
(2) 180. 5.
(3) 182. 5.
(4) 116. 5.

L'explication étymologique du mot Bhujyu confirme ce qui précède. Bhujyu, de la racine *bhuj*, « onduler », représente la flamme ondulante, la langue de feu. L'épithète de *bhujyù* est d'ailleurs appliquée une fois au char des Açvins, et une autre fois à Agni lui-même (1). Enfin il est dit que les Açvins *ondulent* (2) hors des eaux avec leur attelage ailé : ce dernier passage montre suffisamment qu'il faut donner au nom propre Bhujyu son sens étymologique.

CYAVÂNA

Cyu signifie « se remuer ». *Cyavâna*, c'est « le remuant », l'actif, épithète naturelle d'Agni. D'après les légendes postérieures, Cyavâna fut un Riṣi qui épousa la fille d'un prince. Pour certains mythologues, c'est le soleil couchant, le vieux soleil, qui rajeunit pour épouser la journée du lendemain. N'est-il pas plus simple d'en faire le feu du sacrifice ressuscité ou rajeuni, et s'unissant aux libations nouvelles ? Tous les matins Cyavâna-Agni renaît de ses cendres, et ses épouses, les offrandes, lui donnent de nouveaux enfants.

« C'est vous, Açvins, qui par vos énergies avez de nouveau rendu jeune Cyavâna vieillissant 117. 13..... Vous l'avez rajeuni, ainsi qu'un char [qu'on répare], pour qu'il se meuve. 865. 4. Nâsatyâ, vous avez ôté à Cyavâna quand il est devenu vieux, son corps, comme un vêtement ; quand il a été abandonné, vous avez prolongé sa vie, ensuite vous en avez fait le maître de jeunes femmes. 116. 10.... » N'est-ce pas là une description de la flamme, qui, lorsqu'elle manque d'aliments, décroît et dépérit comme un vieillard, mais renaît, plus brillante et plus belle, quand on lui permet de s'unir, pour les consumer, à de nouvelles libations.

Cette histoire n'est pas particulière à la mythologie hindoue.

(1) 642. 2 ; 666. 20,
(2) 503. 6, bhujántā part. prés.

Qu'est-ce en Grèce que la légende de Médée rajeunissant le vieil Aeson, sinon une autre forme du conte Hindou racontant la résurrection du vieux Cyavâna. Ovide, dans ses *Métamorphoses*, ne comprend plus le sens primitif du mythe, qui cependant est clair encore au travers des enjolivements du poète. La magicienne s'envole sur un char attelé de deux dragons pour accomplir ses enchantements; elle fait bouillir des plantes cueillies sur les hauts lieux, et elle baigne dans le liquide échauffé les membres du vieil Aeson, pour le transformer en jeune homme. Tel le nouvel Agni sort, tout étincelant, du sein des libations, mêlées aux cendres du feu de la veille.

KALI

De Cyavâna on peut rapprocher Kali et Vipra ; ces deux noms se trouvent réunis dans un même passage, où l'un sert d'épithète à l'autre, ce qui montre bien la valeur de ce genre d'appellations (865, 8). *Kali*, que Grassmann rapporte à une racine **Kal*, **Kval*, « envelopper », « enfermer », peut venir aussi de la racine *Kal*, « pousser » ; le sens de ce mot est dès lors sensiblement le même que celui de Cyavâna. La légende de Kali est aussi toute pareille; elle est tirée de deux images du R.-V. :

« C'est vous, Açvins, qui à Kali l'agiṭé, lorsqu'il atteignait la vieillesse, avez donné de nouveau une jeune force » (865.8). Ailleurs (112. 15), il est question des réconforts dont les Açvins ont aidé Kali, lorsqu'il eut trouvé une femme.

Si l'on fait de Kali un Riṣi ou tout autre personnage mythique, il sera bien difficile d'expliquer le passage du R. V. où ce mot est au pluriel (1). Le poète s'adresse ici, non pas seulement à l'Agni qui est en train de naître, mais aux Agnis des jours suivants, qu'il rassure en quelque sorte sur leur existence

(1) Grassmann traduit : « Les descendants de Kali ». Voir *Wörterbuch zum R. V.* art. Kali (R. V. 675.15.) (éd. Aufrecht, 686.15.)

future. « Que le Soma soit versé ! O Kalis, n'ayez pas peur ! » Car, pour le sacrificateur, tous les Agnis, s'engendrant les uns les autres, sont en germe dans les cendres du foyer ; ou bien encore son exclamation n'est qu'une façon toute simple et primitive de généraliser presque inconsciemment l'idée du feu, de s'adresser à Agni en tant que personnification des flammes.

VIPRA

Ce mot, qui est assez obscur, vaut la peine d'être étudié en détail. Les dictionnaires ne lui donnent qu'un sens, celui d'inspiré, c'est-à-dire poète ou prêtre (1). Il est fréquemment employé comme épithète des devas, par exemple d'Agni, de Soma, d'Indra, des Açvins eux-mêmes (2), qui sont appelés Vipras au vers 2 de l'hymne 560; ils le sont devenus par le moyen des offrandes et des prières, comme le montrent d'autres passages (3).

Or, que signifie la racine *vip ?* Elle exprime un mouvement, mais un mouvement d'une espèce particulière, mêlé de tremblottement. Pourquoi dès lors ne pas faire de vipra une épithète caractéristique du feu ? « Le tremblottant, dit le poète védique, s'est déroulé par les libations (584. 4) » ; c'est-à-dire que les offrandes liquides ont développé les volutes de la flamme. Ou bien encore : «... Açvins, faites l'éclat pour le tremblottant qui bruisse ! » c'est-à-dire rendez brillante la flamme qui crépite (182. 3) (4). Mais les crépitements d'Agni sont considérés

(1) Bergaigne a conservé ce sens, avec beaucoup d'hésitation, il est vrai : dans sa traduction d'hymnes du R. V., publiée par M. Henry, nous relevons cette note *(Mém. de la Soc. de ling.*, 1892. 2e fasc. p. 7). « On lit dans le ms. de Bergaigne : « le prêtre », barré ; au-dessus et à l'encre, « le vipra » ; puis au crayon : « prêtre » ; enfin en note à *vipra :* l'inspiré, le poète, le prêtre, plus tard le brahmane.

(2) Seize fois d'Agni : 14. 2 — 150. 3 — 639. 17, etc... — Soma, 491, 10 — Indra 646. 9 — Açvins, 560. 2.

(3) 491. 10 — 646. 9. Les prières sont les offrandes crépitantes.

(4) Comment traduire avec le sens traditionnel de vipra, le vers suivant : 119. 7 ; « Du lieu du sacrifice (ou plutôt de la *demeure* d'Agni, c'est-à-dire de la libation) vous faites naître le vipra, merveilleusement (Açvins) ! »

comme des appels du dieu et comparés aux prières ou aux hymnes. Voilà le poète védique bien près de rapprocher le vipra qui bruisse de l'inspiré qui chante. Enfin la confusion entre les deux sens est facile dans des passages comme ceux-ci :

« Pourquoi les anciens vipras vous ont-ils appelés ceux qui viennent le mieux à l'aide, Açvins ? » (292. 3). Les anciens vipras sont les poètes antiques, disent les uns ; ce sont les Agnis passés, diront les autres.

« Apportez votre inébranlable protection au vipra qui chante (ou qui crépite)..... » (694. 5, *cf.* 628. 9.)

Grâce à l'aide qu'ils lui donnent, les Açvins sont appelés les porteurs du vipra (*vipravāhasā*, 428. 7) (1).

REBHA

Rebha, de *ribh* (« bruisser », « crépiter », en parlant du feu ; « chanter », en parlant du prêtre) est une épithète fort claire, si l'on se reporte à quelques-unes des citations précédentes. C'est Agni qui crépite ou qui chante. Les Açvins le tirent des eaux où il était retenu et enfermé ; ils le font s'élever dans l'air, comme du Soma qu'on prend avec une cuiller; il était pareil à un cheval qui se noie, mais les devas l'ont sauvé des flots (2) et l'en sauvent encore tous les jours (3). Si l'histoire du soi-disant Risi Rebha a des ressemblances frappantes avec les aventures d'Atri, de Bhujyu, de Cyavâna (4), c'est que tous sont les noms

(1) Cf. *sindhuvâhasā* « qui portent les rivières libations », en parlant des Açvins, ajoutons qu'*avipra* s'oppose à *vipra*, d'après un procédé familier aux poètes védiques ; 486. 2 — 681. 9.

(2) 112. 5 — 118. 6 — 119. 6 — Les comparaisons tirées du soma (116. 24) et du cheval (117. 4) sont intéressantes et viennent singulièrement à l'appui de notre thèse.

(3) 117, 4. « Vos antiques actions ne vieillissent pas »; c'est-à-dire tous les jours vous manifestez un nouvel Agni.

(4) Rebha sauvé des eaux, *cf.* Bhujyu ; — Rebha tiré des lieux étroits et sauvé de l'étouffement, *cf.* Atri et Vandana; Rebha ressuscité, *cf.* Cyavâna rajeuni. 112. 5 — 119. 6 — 865. 9.

divers d'un seul et même personnage, le héros de beaucoup de légendes védiques, Agni, aux formes multiples et changeantes.

VANDANA

C'est encore Agni, considéré comme crépitant, ou chanteur. *Vand* signifie « célèbrer » ; mais ce n'est qu'un doublet de *vad* « parler », « chanter ». Vandana a donc primitivement le même sens que Rebha. Comme Rebha et comme Bhujyu, Vandana est tiré (on dira plus tard : sauvé) des eaux par les Açvins ; comme Rebha encore et comme Atri, il est délivré d'un trou, d'une prison, que la légende transformera en une fosse à prendre les antilopes, dans laquelle le Riṣi Vandana est tombé ; comme Cyavâna enfin, il est rajeuni ou même ressuscité par un miracle des Açvins.

VAÇA ET PṚITHUÇRAVAS

Vaça est une forme de la libation, de l'élément obscur du sacrifice. C'est le lait (1) offert à Agni, pour lui permettre de devenir Pṛithuçravas ou celui qui est entendu au large, qui

(1) Le *Dictionn. de Saint-Pétersb.* distingue plusieurs mots *váça:* un nom commun masculin, ayant le sens de « désir, vœu, pouvoir »; un nom propre désignant un favori des Açvins ; enfin un nom commun du genre neutre, donné par les lexicographes comme ayant le sens de « graisse liquide », de « liquide gras » ou de « lait. » Mais comme rien n'est plus instable que le genre de certains noms (nous citerons, sans chercher plus loin, le mot français amour, dont le genre était si mal fixé, que les grammairiens ont pu le faire masculin au singulier et féminin au pluriel !), n'est-il pas permis de confondre *váça* neutre et *váça* masculin? A côté de *váça*, désir, ne pourrait-on admettre un autre *váça*, avec le sens de « lait », auquel on aurait attribué plus tard le genre neutre pour le distinguer du premier, mais qui dans le R. V. se confondrait encore avec lui. En faveur de ce sens, on pourrait invoquer le mot *vaçá*, pour lequel tous les dictionnaires donnent le sens de « vache ». Or on sait que les hymnes védiques confondent fréquemment la vache et son lait, le contenant et le contenu, la cause et l'effet. Enfin nous renvoyons aux passages suivants : 465. 5 — 866. 7 — 628. 20 — 112. 10 — 116. 21. 666 21. — Nous insisterons particulièrement sur deux de ces passages (666. 21 — 112. 10) où *váça* est précisé par l'épithète *áçvya;* ne peut-on traduire par : « lait de jument », sens que présente quelquefois *áçvya* tout seul. Au vers 10 de l'hymne 112, il est aussi question de lait de chèvre.

bruisse au loin. « Le lait de jument a été donné à Pṛithuçravas (666.21) » — Après qu'on lui a fait des offrandes magnifiques « il est devenu brillant, il a fait un bruit très haut » (666.24) (1). C'est donc à dessein que nous avons rapproché ces deux noms des éléments du sacrifice, parce que la libation est appelée *váça* dans les deux seuls passages où il soit question de Pṛithuçravas (112 et 666). Ils sont donc bien l'un avec l'autre dans un rapport de cause à effet.

VARTIKÂ ET VṚIKA

Ce mythe est plus compliqué que les précédents : Vṛika, le loup, y joue un rôle assez obscur, et l'interprétation du féminin Vṛikî, la louve, est encore plus difficile dans le « sacrifice de Rijrâçva », que nous étudierons tout à l'heure. Vartikâ par contre ne nous arrêtera pas longtemps.

Ce mot signifie « caille » (2). Or Agni, dans le Rig-Veda, est comparé plus d'une fois à un oiseau, et ses flammes à des ailes (3) : Vartikâ est donc une des formes multiples d'Agni. Quant au loup, animal nocturne et ravisseur, c'est l'obscurité dans laquelle est d'abord plongé le dieu ; il s'en élance ensuite sous forme d'oiseau. C'est ce que les poètes védiques expriment par cette image : la caille a été sauvée de la gueule du loup. Nous n'insisterons pas davantage sur l'identité de l'oiseau avec Agni. Celle du loup avec la libation obscure serait moins évidente, si dans un passage la caille, au lieu de sortir de la gueule d'un animal, ne s'élançait « du lieu étroit » (4). Or ce lieu

(1) 116. 21. « Chaque matin, (Açvins), vous avez mis en mouvement le lait pour la joie... Vous avez détruit les absences de dons de Prithuçravas. » (Ce qui est une façon de dire : Prithuçravas, grâce à vous, a reçu des offrandes).

(2) Sâyaṇa interprète *vártikâ* par *cátaca*, « passereau ».

(3) *Cf.* par exemple 72. 9 — 239. 5, 6, etc.

(4) *ánhasas* — 118. 8.

étroit nous est déjà connu : c'est le même d'où les Açvins tirent Bhujyu (1) et d'autres personnages.

Cette histoire a été interprétée de plusieurs manières. On a dit par exemple que le loup était le soleil : il va dévorer l'aurore, comparée à une caille, lorsque les Açvins emportent celle-ci sur leur char. Mais alors comment expliquer le lieu étroit, d'où la caille est tirée (2) ? De plus le loup, animal sombre et nocturne, ne peut guère représenter le soleil. Les commentateurs hindous ont été frappés eux-mêmes de cette difficulté. Aussi l'un d'eux, Yaska, pense-t-il que le loup est l'image de la lune. La caille ou le passereau serait le jour, ou plutôt le crépuscule, dévoré par cet astre, et délivré par les Açvins. Cette hypothèse écarte notre dernière objection, mais les deux autres subsistent.

Le loup védique se trouve encore en rapport avec Trita (105. 17, 18). Nouvelles hésitations des commentateurs : ou bien Trita, plongé dans un puits, a peur d'un loup réel, qui s'approche pour le dévorer ; ou bien le loup est l'image de la lune qui disparaît devant le jour (3).

Enfin le même animal reparaît avec sa femelle, Vṛikî, la louve (4), qui joue aussi, comme nous le verrons tout à l'heure, un rôle important dans une autre légende. Le couple de Vṛika et Vṛikî, qu'on peut comparer à celui de Kṛisna et Kṛiṣnî, représenterait Agni sombre et la libation à laquelle il s'unit pour devenir brillant. Ce nouveau sens de Vṛika (5), d'ailleurs

(1) Voir le mythe de Bhujyu.

(2) De plus, si l'on admet cette explication, le vers 8 de l'hymne 112 devient tout à fait incohérent. On y passerait brusquement du soleil à l'Aurore dans le récit de deux miracles des Açvins, visiblement analogues. « Venez, Açvins, avec les mêmes énergies, grâce auxquelles vous rendez capable de voir et de marcher celui qui a été mis de côté aveugle et boiteux, grâce auxquelles vous avez délivré la caille dévorée. » C'est d'Agni qu'il s'agit dans les deux cas.

(3) Avec notre hypothèse, rien d'étonnant à voir Trita-Agni en rapport avec Vṛika. L'explication est à peu près la même que dans le mythe de Rijrâçva.

(4) 183. 4.

(5) *Cf.* Agni père d'Agni.

assez rapproché de l'autre, est facilement compatible avec la légende de Vartikâ, c'est-à-dire d'Agni clair, qui s'échappe d'Agni obscur (1), sous la forme d'un oiseau.

RIJRÂÇVA

La louve paraît seule dans la légende de Rijrâçva, celui qui a un cheval rouge. Elle y représente la libation obscure, qui tend à s'enflammer, et qui appelle les Açvins. Dès lors nous nous attendons à voir entrer en scène Agni, d'abord sombre, puis étincelant. Le conte nous dit en effet, que Rijrâçva a d'abord été aveuglé par son frère, c'est-à-dire qu'Agni a été étouffé par la libation, puis que les Açvins lui ont rendu la vue, autrement dit l'éclat.

Les cent ou cent un béliers que Rijrâçva (2) immole à la

(1) En faveur de cette hypothèse, on peut citer encore 584. 8. Les Açvins rendent des forces à Vṛika épuisé; cf. *Çayu*, *Kṛipamâna*, etc.

(2) Cette légende demande plusieurs éclaircissements. D'abord quels sont les rapports de la louve avec Rijrâçva? Il est hors de doute qu'elle demande pour lui le secours des Açvins (117. 18). C'est la conception de la libation qui crépite au moment de s'enflammer. C'est aussi un nouvel aspect du loup, favorable cette fois, et ne faisant plus obstacle au développement d'Agni. Nous voyons du reste dans plus d'un mythe les louves nourrir des héros (*cf.* de Gubernatis, *Myth. zool.* trad. Regnaud, t. II, chap. du loup). Est-ce une raison suffisante pour admettre le sens proposé par de Gubernatis (p. 441), et d'après lequel Rijrâçva *mangerait* cent béliers appartenant à la louve. (116. 16 — 117. 18) — Ces cent béliers seraient alors le flot des libations grâce auxquelles Agni se développe. Nous proposerons un autre sens :

Çatáṃ meṣán vṛikyè cakṣadânám
Rijráçvam tám pitândhâṃ cakâra
Tásmâ akṣi nâsatyâ vicákṣa
Adhattam dasrâ bhiṣajâu anarván.

« Rijrâçva découpait pour la louve cent béliers : son père l'a rendu aveugle; et vous, Nâsatyâ, vous lui avez donné inéluctablement des yeux pour voir, ô vous dont les actes sont merveilleux, ô guérisseurs ! » Nous traduisons le mot *cakṣadânám* par « qui a découpé » ou « qui a fait éclater », sens primitif de *Kṣad* (cf. *Dict. de St-Petersb.)* Les béliers seraient alors les flammes et ainsi se trouverait justifiée l'explication que nous donnons plus haut du mythe de Rijrâçva.

Le bélier, ou l'animal qui bondit, semble bien représenter la flamme d'Agni qui s'élance. Dans les hymnes du R. V., le bélier symbolise partout l'éclat, et dans

louve, sont les flammes multiples d'Agni, d'abord étouffées par le flot des libations, mais qui bientôt jaillissent triomphantes, grâce à l'aide des Açvins.

KAṆVA

L'histoire de Kaṇva est analogue à celle d'Atharvan. Tous deux sont considérés comme d'anciens sages, ou Riṣis, qui d'une façon particulière surent se concilier la bienveillance des dieux. Ils léguèrent à leurs descendants une série d'hymnes et de rites, ainsi le sacerdoce devint héréditaire dans leurs familles. Cependant *Atharvan* a fini par désigner un prêtre chargé d'un office spécial, tandis que *Kaṇva* ne s'est jamais appliqué qu'aux membres d'une même famille sacerdotale. La fortune du mot *vipra*, qu'on trouve également au singulier et au pluriel, a été, comme nous l'avons vu, un peu différente. Il est resté toujours nom nommun, et a pris le sens de « sage », « inspiré », « prêtre ». Sâyana interprète parfois *Kâṇva* de la même façon : c'est pourquoi ce rapprochement est utile.

Kâṇva, dont la forme primitive est * *Skanva* (cf. *Prás-*

nombre de passages, il est l'image d'Indra, le dieu brillant par excellence (51. 1 — 622. 40, etc.). Dans les deux textes cités, le poète appelle Indra bélier, comme ailleurs il le nomme taureau.

« Agrandis ce bélier qui trouve l'éclat; ses cent (flammes) bien (51. 1) venues vont ensemble (c'est-à-dire se réunissent). » Ici le rapprochement s'impose avec le mythe de Rijrâçva. « Les forts ont cuit le bélier (c'est-à-dire ont mené à maturité Indra; au vers précédent il était question du même dieu non développé)... Ils se meuvent, les dieux qui font s'enflammer, et ils allument l'île brillante au milieu des eaux (en d'autres termes les Açvins manifestent Indra). » (853- 17) — Au vers 6 de l'hymne 43, il est question de Rudra qui brille et qui ouvre la voie, la rend facile *(sugám karati)* au bélier et à la brebis *(meṣá* et *meṣî*, cf. *vṛka* et *vṛkî)* — Dans un passage, les Açvins sont comparés à deux béliers (932. 5); tous ces textes semblent bien prouver que dans le R. V. le bélier représente la flamme qui s'élance, et non la libation qui court. Cependant nous devons avouer que le second sens paraît seul conforme à l'étymologie, *meṣá* ou *meha*, c'est celui qui verse, qui répand, *mingens*, cf. *meghá*, la libation et le nuage (R. V. 181. 8). Cette interprétation favorise aussi le rapprochement avec *vṛṣan*, qui a le même sens. Enfin elle semble nécessaire pour l'intelligence de l'hymne 917. 14. Ajoutons qu'elle est parfaitement compatible avec notre théorie (voir plus haut le sens proposé par de Gubernatis).

kaṇva), peut être un dérivé de la racine *skad* ou *skand* (1) : il signifierait alors celui qui s'élance, qui jaillit, et serait une désignation d'Agni naissant. L'épithète *Káṇva* se rencontre deux fois au superlatif, elle est appliquée dans un passage à Kaṇva lui-même, et à Agni dans un autre. Ce dernier nous paraît probant (2). Au pluriel Káṇva doit s'interpréter comme Agni ou vípra. On pourrait même traduire littéralement cet adjectif : les flammes « jaillissantes » imploreraient alors par leurs premiers crépitements l'aide des Açvins, qui développent le dieu dans toute sa splendeur. Ce que Kanva demande aux Açvins, c'est d'abord la possession du bien par excellence, c'est-à-dire de l'offrande. Ce sens, nous dira-t-on, est bien vague dans certains passages (3). Mais il est précisé et illustré par le vers 8 de l'hymne 117.

« C'est vous qui au sombre avez donné l'éclat, et la force du soma ruisselant à *celui qui jaillit*, Açvins! » Mais ce n'est pas le seul service que les Açvins rendent à Kaṇva : ils le tirent d'un endroit brûlant, où il était enfermé, ils lui rendent la vue qu'il avait perdue. Nous avons déjà rencontré de pareils miracles à propos d'Atri, de Rijrâçva, et nous savons ce qu' ils signifient. Nous n'insisterons pas davantage (4).

(1) Le dérivé *Skanva* serait tiré d'une forme *Skan*, développée à côté de la forme *Skad* ou *Skand*. C'est ainsi qu'on trouve *Kṣan* à côté de *Kṣad*. D'ailleurs l'aor. est *áskan*. Quant au suff.-*va*, on le trouve dans des mots comme *pakvá* (de *pac*), *ranvá* (de *ran*), etc.

(2) 48. 4 : *Káṇvas Káṇvatamas;* c'est, si je puis m'exprimer ainsi, *Kaṇa* se développant conformément à son essence. — 941. 5. Agnis Káṇvatamas nous semble précisé par ce qui suit : *aryás táruṣas párasya ántarasya*, mot à mot, « excellent traverseur de l'éloigné, du rapproché », c'est-à-dire qui triomphe de l'obstacle. Les expressions *pára* et *ántara* embrassent l'obstacle en son entier, et désignent toutes les libations depuis le fond jusqu'à la surface, depuis les bords jusqu'au centre. Agni-Kaṇva est donc Kánvatamas, quand il s'est tout à fait délivré de l'obstacle, qu'il l'a complètement traversé. D'autre part le rapprochement d'Agni Káṇvatamas et de Kaṇva Káṇvatamas, montre bien que *Kaṇva* est Agni sous une de ses premières formes, au moment où il sort de la libation.

(3) 112. 5.

(4) 118. 7. *yuvám Káṇvāyápiriptāya cákṣuh*

Les formes successives d'Agni s'engendrent les unes les autres. Medhâtithi et Medhyâtithi, les fils de Kaṇva, sont donc aussi des noms du Protée védique, aux mille aspects ; la légende en fait deux frères ; mais ils paraissent avoir été primitivement, sous deux formes voisines, la même épithète de Kaṇva, dont on les a détachés ensuite pour en faire des personnages distincts (1). Sâyaṇa raconte que Kaṇva était lui-même issu de Ghora, et qu'un autre enfant de ce Ghora devint fils de son propre frère Kaṇva. C'est là un essai d'explication du mythe obscur d'Agni-Kaṇva se perpétuant, c'est-à-dire engendrant un fils, qui n'est autre que lui-même.

ATHARVAN

Atharvan se traduit d'ordinaire par « prêtre du feu » ; ou bien comme nom propre, il désigne celui qui, d'après la légende, alluma le premier sacrifice : ses descendants gardèrent son nom. Il est probable qu'átharvan a subi les mêmes transforma-

práty adhattaṃ suṣṭutiṃ jujuṣāṇā.

« C'est vous qui, goûtant le bel hymne, avez donné la vue à Kaṇva aveuglé. »

625. 23. *yuváṃ Káṇvāya nāsatyápiriptāya harmyé*
Çáçvad ūtîr daçasyathaḥ.

« C'est vous, nâsatyâ, qui à Kaṇva, empoissé dans la brûlante (c'est-à-dire enfermé et aveuglé dans la libation ; *cf.* Atri) apportez le secours de vos réconforts, continuellement. »

Remarquons l'emploi du même mot *ápiripta* dans les deux passages. Or *rip* signifie « enduire », « empoisser », « embarrasser sous une couche de quelque chose », par dérivation « aveugler », « gêner », « entraver ». Le sens d'aveugler pour 118. 7, d'entraver pour 625. 23, convient fort bien. Mais le sens primitif de *rip* n'exprime-t-il pas énergiquement l'action de verser sur le feu la libation grasse? Les deux miracles des Açvins, si différents d'après le sens traditionnel, se confondent donc en réalité, si l'on examine attentivement les textes. *Harmyá* (625.23), qu'on traduit par « maison » ou « prison », signifie originairement « la brûlante » ou « la libation ». C'est un doublet de *gharmá*, et le sens traditionnel est venu probablement de ce que la libation était la maison, ou plutôt la prison d'Agni.

(1) 628. 20. Káṇva médhātithi, c'est Kaṇva hôte de l'offrande.

Cf. 36. 10,11 — 1018. 9 — 755.3 (viprasya médhyātithes).

tions que vípra par exemple, ou káṇva, et a servi primitivement d'épithète au feu lui-même.

Le mot* *athar* qui est la base de quelques mots sanskrits, ne se rencontre pas à l'état simple ; on ne le trouve qu'en Zend [*ātar*], où il signifie « feu ». Le sens des dérivés sanskrits est tout à fait pareil. D'autre part le suffixe-*van* forme des noms d'agent (1) : átharvan signifie donc étymologiquement « celui qui brûle » ou « qui brille », ou « qui fait brûler » ; on peut le rapprocher pour le sens du mot de formation analogue *vivásvan*, « le brillant », autre épithète d'Agni. Ce même Agni, dans un passage du Rig-Veda (517.1), est appelé « le maître de maison aux flammes brillantes », *grihápatim atharyúm* (2). Or *atharyú* a exactement le même sens (3) qu'*átharvan :* pour le vérifier, on peut comparer les doublets *átharvan-atharyú*, *drúhvan-druhyú*, *yájvan-yájyu*. Il est même à remarquer que dans la seconde série, c'est le mot en *-van* qui est resté adjectif, tandis que celui en *-yu* devenait nom propre, à l'inverse de ce qui s'est produit pour Atharvan.

Atharvan étale ou élargit l'offrande (4) ; il ouvre les voies (5) à l'Agni resplendissant, dont lui-même est la première forme hésitante. Son rôle est analogue à celui des Açvins : il fait sortir le feu de l'élément liquide, que les poètes védiques appellent métaphoriquement la fleur de lotus (6) ; en d'autres termes il transforme Agni ajá en Agni jātá (7). Aussi l'a-t-on confondu facilement avec le prêtre, chargé lui aussi de manifester le dieu.

(1) Cf. *drúhvan*, *çákvan*, *sútvan*, *árvan*, *átītvan*.

(2) Le *Dict. de Saint-Petersb.* traduit *atharyú* par « flammend. »

(3) Le suffixe — *yu* sert quelquefois, comme le suffixe — *van*, à former des noms d'agent (Whitney, *Sk. gramm.* 1178).

(4) 80. 16.

(5) 83. 5.

(6) 457. 13.

(7) Cela est dit expressément au vers 847. 5 « Qu'Agni [devenu] jātá par le moyen d'Atharvan trouve tout ce qui appartient à ceux qui brillent. »

C'est ainsi que les Açvins ont été comparés plus tard à une catégorie particulière de sacrificateurs, les Adhvaryus ; ce nom leur est même donné couramment dans l'Atharva-Veda.

L'emploi d'Atharvan au pluriel est analogue à celui d'Agni. Les Agnis sont les feux passés et éteints, ancêtres ou générateurs du feu présent. De même les âtharvans se renouvellent à tous les sacrifices, perpétuellement, en s'engendrant les uns les autres. Ils rentrent ainsi dans la catégorie générale des pitṛis, comme il est dit dans l'hymne 840 (v. 6).

Les Atharvans se procréent eux-mêmes, en temps qu'ils reparaissent dans chaque sacrifice : la forme qui succède à la leur, peut donc s'appeler un fils sorti d'eux. C'est ainsi qu'Atharvan est le père de Bṛihaddivas, le dieu au large éclat ; ce fils d'Atharvan (1) est dans un passage une simple épithète d'Agni. Atharvan passe aussi pour avoir donné naissance à Dadhyac, dont le mythe a pris un riche développement et mérite une étude particulière (2).

DADHYAC

D'après la légende, c'était un sage des temps anciens qui possédait le secret de l'ambroisie. Or, quiconque révèle ce secret, doit payer ce crime de sa tête. Cependant Dadhyac, par piété pour les Açvins, leur communiqua ce qu'il savait. Il eut la tête tranchée, mais les médecins divins la lui remplacèrent par une tête de cheval. Plus tard Indra, pour combattre les Asouras, eut besoin de cette tête, qu'il finit par trouver dans le lac Çaryanavat ; avec les os de Dadhyac, il mit en fuite les Vṛitras.

(1) 946. 9.

(2) A propos d'Atharvan, nous citerons encore le mot *atharvî*, que Böthling et Grassmann traduisent avec force hésitation, par « prêtresse » (?) ; et qui devient fort clair, si on le rapproche d'Atharî, « la flamme », en lui donnant le sens de « brillante » ou « brûlante ».

Atharviam viçpâlâm (112. 10) signifie alors « la libation brillante » ; m. à m. la maîtresse de maison brillante, celle qui règne dans la demeure des libations.

D'après une autre forme de la même légende, Dadhyac consent à mourir pour qu'Indra se serve de sa tête comme arme.

L'origine de ce mythe est facile à reconstituer avec les données du Rig-Veda. Dadhyac signifie étymologiquement « celui qui s'approche du beurre ou de la libation ». Grasmmann traduit : « celui qui est riche en libations ». Quelle que soit l'interprétation qu'on adopte, il est question d'Agni en rapport avec l'offrande. Mais, quand le feu entre en contact avec les liquides répandus, il est d'abord étouffé par eux, et les flammes en s'éteignant semblent coupées par la base. C'est ce qu'on exprime en disant que Dadhyac a eu la tête tranchée, après avoir découvert l'ambroisie. Les Açvins interviennent alors, et font se manifester à nouveau le dieu caché, dont les flammes s'élancent, comme des chevaux. Le feu naissant, c'est la tête du cheval igné ; c'est pourquoi l'on dit que les Açvins ont donné à Dadhyac une tête de cheval (1).

Les deux parties de la légende ont dû se confondre assez vite, et de bonne heure Dadhyac n'a plus été conçu que comme ayant une tête de cheval : la flamme submergée par la libation ruisselante est devenue alors la tête de cheval cachée au fond du lac Çaryanavat. Ce dernier nom est caractéristique : il signifie « pourvu de plantes du soma » ou « plein de soma ». *(Dict. de Saint.-Pétersb.)*

C'est une façon de désigner la libation. — Mais pour que le feu brille de tout son éclat, il faut que la flamme triomphe de l'offrande, qui, avant de l'alimenter, lui fait obstacle. Autrement dit, il faut qu'Indra soit vainqueur des quatre-vingt-dix-neuf vṛitras, en allant chercher au fond des eaux la tête de cheval de Dadhyac : cette tête lui servira d'arme contre ses

(1) Cette idée d'Agni sortant de la libation, ou de la tête de cheval émergeant des flots, a joué un grand rôle dans la mythologie brahmanique. On en retrouve l'obscur symbole dans une légende du Ramayana (VI, 53). Le lac de Brâhma, que visite Hanuman, a la forme d'un museau de cheval.

ennemis; telle est la mâchoire d'âne, avec laquelle Samson abattait les Philistins. Mais elle a séjourné longtemps dans les eaux du lac : elle n'a plus ni chair, ni peau. C'est donc avec les os du Riṣi Dadhyac qu'Indra vient à bout de ses adversaires. La légende est désormais complète.

Nous en retiendrons deux traits : la tête de cheval découvrant la liqueur du sacrifice, et la montrant aux Açvins, ce qu'exprime le nom même de Dadhyac, « celui qui s'approche du beurre » ; et cette même tête triomphant de l'obstacle, ou émergeant des libations. D'autres légendes présentent des faits analogues, quoique un peu plus vagues. La découverte d'une tête de cheval enfouie est interprétée comme un présage de richesse lors de la fondation d'une ville. Dans un conte kalmouck et dans un conte russe, il est aussi question d'une tête de cheval ou de jument, source de prospérités diverses. Certains détails de ces légendes rappellent singulièrement le mythe de Dadhyac. (Voir de Gubernatis, *op. cit.*, I, p. 319).

UCATHYA; OCATHYA OU DÎRGHATAMAS

Ucathya (1), celui qui a la parole, est une épithète du feu crépitant. Mais Agni ne bruisse, ou ne chante l'hymne, qu'au moment où il s'empare de la libation pour l'emporter avec lui dans les airs. Le fils d'Ucathya, ou la forme qui succède à Agni crépitant, ce sera donc Dîrghatamas, ou celui qui élève l'offrande (2). Sa légende est assez pauvre. Cependant Sâyaṇa, dans le commentaire de l'hymne 158, nous parle de Dîrghatamas centenaire, probablement rajeuni par les Açvins, et du même personnage sauvé des eaux. Ces deux traits nous ramè-

(1) 666.28 (ἄπαξ) « Quand Ucathya est éclatant... » Sâyaṇa voit naturellement dans Ucathya un nom de prince.

(2) Mot à mot : « celui qui a la chose obscure *(támas)* droite ou dressée *(dîrghá)* ». — Dîrghatamas, fils d'Ucathya, 158. 1, 4, 6.

nent aux mythes de Cyavâna et de Bhujyu. Leur origine est facile à retrouver dans quelques vers du Rig-Veda (1) (158).

PEDU

Pedu, dit la légende, obtint des Açvins un cheval blanc, qui le rendit victorieux dans les combats. Nous savons qu'en réalité ces combats sont les efforts faits par Agni pour triompher de la libation qu'il dévore ; la flamme par laquelle il se manifeste est comparée à un cheval qui s'élance. Pedu lui-même, ou le piéton, c'est Agni ajá, privé de flamme, c'est-à-dire de cheval. Dire : C'est vous, Açvins, qui avez apporté au piéton un cheval rapide! revient à ceci : Vous avez transformé Agni ajá en Agni jātá. Dans le conte postérieur, le cheval de Pedu est devenu un animal mythique nettement défini. D'abord il est blanc, ou plutôt brillant, puisqu'il symbolise la flamme ; comme Agni lui-même, il est fougueux, il va sans pouvoir être arrêté (117.9) ; il est irrésistible, c'est un puissant mâle, triomphant, aux forts membres (118.8), un coursier merveilleux qui emporte vite son cavalier. Nous lisons quelque part (119.10) qu'il tend ou s'élance vers le ciel avec des pointes (des flèches) ; ce passage n'est guère explicable, si l'on s'en tient à la lettre de la légende. Ailleurs, les Açvins donnent à Pedu un cheval brillant avec 99 autres chevaux ; mais ici le nombre 100 exprime simplement la multiplicité des flammes d'Agni (2).

Le crépitement du feu est le hennissement de ce cheval (3).

(1) Au vers 4, se trouve le mot *dáçatayas*, qui a pu s'interpréter par « centenaire, » car *dáçati* signifie quelquefois une centaine (10 décades). Le véritable sens est : « qui a dix offrandes » ; ou bien « qui a 10 parties, décuple ». — Le vers 5 contient tous les éléments d'une légende, d'après laquelle Dirghatamas aurait été sauvé des eaux.

(2) Il y a de plus un jeu de mots ; car on peut comprendre : « un cheval blanc avec 99 chevaux », ou bien « un cheval blanc par le moyen de 99 nourritures » (offrandes) ; *vâja* signifiant à la fois « cheval » et « nourriture » (865. 10).

(3) 118.8.

Enfin, il est appelé à deux reprises le tueur de serpents (1), ce que nous interpréterons : celui qui frappe les libations serpentantes, pour en faire sortir le deva. C'est à peu près de la même façon qu'en Grèce, lorsque Pégase, le cheval ailé, s'élève dans les airs, il fait ruisseler la source Hippocrène, en frappant la terre de son sabot.

ADHRIGU

Nouveau nom du feu : probablement celui qui va sans pouvoir être arrêté, l'irrésistible, l'invincible. Toutes les traductions sont d'accord pour en faire dans beaucoup de passages une simple épithète de Soma, d'Indra, et surtout d'Agni (2). La légende naturellement l'a transformé en un Riṣi (3), cité une fois à côté de Paktha et de Babhru (4).

ÇAYU

Çayú, ou celui qui repose (de çī, être couché) est une des formes d'Agni ajá ; il est employé plusieurs fois comms épithète d'Agni ou d'Indra (5). « Pour l'antique Çayu épuisé et qui a besoin de secours, » les Açvins font couler le lait de la vache, c'est-à-dire la libation ; ce sont eux aussi qui la font s'enflammer, ou, comme dit le poète védique, qui empêchent la vache de rester stérile; car Agni qui jaillit de l'offrande est souvent comparé à un veau mis au jour par sa mère.

ÇYÂVA ET ÇYÂVÂÇVA

Cyâva est à peu près le même personnage ; c'est le brun ou

(1) 117. 9 — 118. 8.
(2) 810. 15 — 61. 1; 486. 20 — 255. 4; 364. 1; 632. 2; 669. 17; 702. 11.
(3) 642. 10.
(4) Voir encore 112. 20 *bhujyùm yábhis ávathas, yábhis adhrigúm.* « Avec les mêmes réconforts avec lesquels vous avez aidé (ou mis en mouvement) celui qui ondule .., celui qui va sans pouvoir être arrêté...
(5) 31. 2 — 289. 6 — 314. 12.

le sombre, Agni privé d'éclat; aussi les Açvins sont-ils chargés de lui donner la flamme brillante (117-8). L'identification d'Agni et de Cyâva est évidente d'après le vers 117-24: « Pour qu'il vive, (Açvins), vous avez fait s'élever en l'air le *sombre*, qui a éclaté en trois parties, vous qui versez bien. »

A côté de Çyâva, nous trouvons Çâyvâçva, celui qui a un cheval brun ou sombre. Comment un cheval sombre, puisque le cheval dans ces mythes représente la flamme? C'est que çyā-vâçva est une simple antithèse; de même qu'on a opposé Agni sombre à Agni brillant, on a mis en face du cheval lumineux le cheval obscur; dans le langage des hymnes védiques, Çyâvâçva a été amené par Rjrâçva, ou tout autre terme analogue. La légende de Rjrâçva est elle-même assez obscure, comme nous l'avons vu à propos de *vrkî*. Retenons le sens étymologique: celui qui a un cheval d'un rouge brillant, c'est-à dire Agni enflammé. A Rijrāçva s'oppose Vyaçva, celui qui n'a pas de cheval, ou Agni sans flamme; on peut le rapprocher de Pedu, le piéton. Vyaçva a pour fils (1) Viçvamanas, dont il est question dans plusieurs hymnes et qui est aussi employé comme épithète d'Indra (801-8).

VADHRIMATÎ

Cyâva, dont il a été question plus haut, est appelé une fois dans le Rig-Veda fils de Vadhrimatî. Vadhrimatî, ou celle qui a un mari eunuque, ne peut être que la libation; tant que les Açvins ne viennent pas à son aide, il lui est impossible de s'enflammer pour produire Agni, considéré dès lors comme son fils. « C'est vous, Açvins, qui avez mis en mouvement par Vadhrimatî Cyâva comme enfant » (891-12). Cette personnification

(1) Les flammes non encore manifestées peuvent s'appeler les *vyaçvā*; aussi trouvons-nous ce mot au pluriel dans deux passages (644. 28, 29); or il n'est pas possible de le traduire, comme on le fait d'habitude, par les fils de Vyaçva; en effet le mot *vêyaçvá* (fils de Vyaçva) existe, *cf.* Grassmann.

féminine de l'offrande a encore un autre fils, dont le nom est caractéristique : Hiranyahasta, le héros aux mains d'or, que les Açvins lui ont donné (116-13).

VIMADA

Ce mot est employé comme adjectif dans la langue classique. Il signifie généralement « à jeun », et désigne aussi les éléphants qui ne sont pas dans la période du rut. Ce dernier sens est ancien, sinon étymologique ; car *vimadá* est proprement « celui qui est sans rut ». Dans le Rig-Veda il s'applique ou bien à un taureau auquel on n'a pas encore amené de vaches, ou bien à un homme privé de femmes : dans les deux cas, c'est Agni sans libations. Les Açvins le secourent en apportant ce qui lui manque. « Ce sont eux qui avec leur char rapide comme le trait, ont amené une femme à Vimada (encore) petit » (116-1). Arbhaga (cf. *árbha*, *arbhaká*) signifie « petit », « jeune », « faible ». La femme dont il est question, c'est l'offrande, qui doit accroître et fortifier Agni. Elle a reçu pour nom Kamadyû (1) « celle qui aime ou qui désire l'éclat » ; et une légende s'est formée avec ces éléments. Kamadyû est devenue une princesse, fille de Purumitra, recherchée en mariage par de nombreux prétendants. Vimada triomphe de ses rivaux grâce à l'appui d'Indra ou des Açvins. Mais combien cette histoire est encore peu précise dans le Rig-Veda ! Tantôt c'est une seule femme, tantôt plusieurs (2), que les Açvins amènent à Vimada, suivant que le poète songe à

(1) « C'est vous qui avez apporté Kamadyû à Vimadá, et qui avez fait couler Viṣnapû pour Viçvaka. » (891.12). Le rapprochement des deux pādas est suggestif. Voir encore 117. 20.

(2) « Avec les mêmes réconforts avec lesquels pour Vimada vous avez amené des femmes, ou bien vous avez apporté les vaches... » (112. 19). On peut considérer le datif *Vimadáya* comme dominant toute la phrase. Dans la première partie, il exprime celui qui est sans désir, parce qu'aucun objet ne les excite ; sous-entendu dans la seconde, il signifie le taureau sans rut, ou bien, si l'on prend le mot vache dans le sens de libation, Agni à jeun attendant sa nourriture.

la multiplicité des libations, ou se représente l'offrande tout entière s'unissant avec Agni. L'identité avec la libation de la soi-disant femme de Vimada est nettement marquée dans un passage où il est dit qu'Indra a procuré l'éclat à Vimada au moyen de l'offrande. Le couple de Vimada et Kamadyû est donc semblable à ceux que nous avons déjà rencontrés, et il symbolise les deux éléments du sacrifice.

KṚIÇA, VIÇVAKA ET VISṆÂPU

Les personnifications d'Agni ajá sont nombreuses. Nous en avons déjà vu quelques-unes, Çayu, Çyâva, Çyâvâçva ; il y en a bien d'autres. C'est d'abord Kṛiça, le faible, le maigre, le malade, considéré par Grassmann, tantôt comme nom commun, tantôt comme nom propre, cité au vers 8 de l'hymne 866 à côté de Çayu et de Vadhrimatî, et représentant Agni en germe dans la libation. C'est Viçvaka, toujours placé à côté de Visṇâpû (1) il existe entre eux un rapport de parenté, c'est-à-dire de succession : Visṇâpû est le fils de Viçvaka, ou en d'autres termes vient après lui. « Pour qu'il voie, dit le poète védique, vous avez placé, comme une bête égarée, Visṇâpû devant Viçvaka. » Ce qui s'interprète ainsi : pour qu'il devienne brillant, vous avez continué celui qui s'étend de tous côtés par celui qui possède la libation (mot à mot « qui a les eaux offertes »). L'hymne 695.3 est plus clair encore. Il y est dit que les Açvins accroissent Visṇâpû, lorsque Viçvaka les appelle pour se perpétuer. Enfin Viçvaka est donné deux fois (116. 23-117. 7) comme l'équivalent de Kṛṣniyá.

(1) Citons en passant *Viçvâc*. La légende en a fait un démon dont le fils est empoisonné par les Açvins. Mais le mot qui signifie « poison », *viṣá*, peut aussi se traduire par « eau » ou liquide. Les Açvins tuent avec l'eau celui qui est issu de Viçvâc, en d'autres termes étouffent Agni dans la libation, avant de l'en tirer (117. 16). Ce sont toujours les mêmes formules.

KṚIṢṆIYA, KṚIṢṆÎ, KṚIṢṆA

Or Kṛiṣṇiyá, c'est le noir, le sombre, c'est Agni plongé dans les ténèbres, enfermé dans la libation, et appelant les Açvins en proférant l'hymne, c'est-à-dire en crépitant. Il est le même que *Kṛiṣṇa* (694.4), le masculin, c'est-à-dire le mâle de Kṛiṣṇî, la noire ou l'offrande, plus tard la nuit, avec laquelle il s'accouple.

VIÇPALÁ ET KHELA

Le sens étymologique de Viçpálā est assez obscur. Grassmann voit dans *pala* ($=$*pāla*) un développement sur *pā ;* Viçpálā serait alors la maîtresse de la maison ou de la race : c'est contestable. De même il paraît peu probable que ce mot se rattache à la racine *phal*, et qu'on puisse le traduire par « fleurissant dans la maison ».

Mais la légende de Viçpálā, sans nous donner le sens précis du mot, nous indique du moins dans quel ordre d'idées il faut en chercher l'explication. Viçpálā, femme du roi Khela, eut le pied coupé dans une bataille, mais les Açvins lui donnèrent une jambe de fer, grâce à laquelle elle put de nouveau marcher. D'abord que représente ce Khela, mari de Viçpálā ? Il n'apparaît qu'une fois dans le Rig-Veda (116. 15), et le contexte ne nous apprend rien sur lui. Mais *Khelá* est employé comme adjectif dans la langue classique, et signifie « vacillant » (1). Khelá peut donc être considéré comme une épithète d'Agni, semblable à Bhujyú (2). La femme de Khela-Agni, c'est la libation, que les Açvins font marcher, ou font couler, comme il est dit expressément dans un passage (3). Or faire aller Viçpálā, c'est lui donner une jambe, de même que faire brûler Agni

(1) De *khel* « vaciller », « aller de ci de là ». *Cf.* Héphaestos.
(2) Voir la légende de Bhujyu.
(3) 116. 15. *Sártave* infinitif de *sṛ*, « couler ».

c'est transformer le piéton en cavalier. S'il est question d'une seule jambe, c'est que les poètes védiques parlent couramment du pied et non des pieds d'Agni. Mais quand la libation se met en mouvement, elle est sur le point de devenir Agni. L'identification de la jambe de Viçpalâ avec le pied d'Agni n'a donc rien d'invraisemblable, et elle suggère une interprétation du passage assez difficile qui contient en germe la légende de Viçpalâ (116-15). Il y est question d'abord d'un pied coupé, celui d'Agni : en d'autres termes la libation versée étouffe le feu; mais les Açvins permettent à l'une de se remettre en mouvement pour s'unir avec l'autre. Cette explication n'est d'ailleurs qu'une hypothèse (1), et le véritable caractère de Viçpalâ resterait assez problématique, si la signification ne nous en était donnée par le mot *viçpálāvasu*. C'est un *ἅπαξ λεγόμενον*, employé comme épithète des Açvins au vers 1 de l'hymne 182. Le sens en est fort clair si l'on rapproche ce composé de *vṛiṣanvasu*, *vājinīvasu*, etc. Appeler les Açvins viçpálāvasū, c'est dire qu'ils ont Viçpalâ pour richesse (sens traditionnel), ou qu'ils rendent Viçpalâ brillante (sens étymologique). Ainsi de toutes manières Viçpalâ ne saurait être que la libation, donnée ou enflammée par les Açvins.

GOṢÂ, PAJRA, PAJRIYA, KAKṢÎVAT

On sait combien sont parfois singulières les généalogies mythiques, comment les pères y épousent leurs filles, et les fils leurs mères : ces incestes sont généralement le résultat d'images mal interprétées ou d'expressions à double sens. A ce point de vue, il est une légende fort intéressante dans le Rig-

(1) Cette hypothèse concorde parfaitement avec notre explication générale des substituts d'Agni : Khela, le vacillant, le boiteux (χωλός), ou Agni ajâ, ne marche pas; il est comme un oiseau dont l'aile a été coupée : Viçpalâ au contraire est essentiellement active : elle marche, parce que les Açvins lui ont donné une jambe de fer (probablement parce que l'offrande est puisée dans le réservoir bordé de fer qui contient les libations non versées).

Veda : c'est celle de Goṣâ. Elle s'est très peu développée, probablement à cause de la pauvreté des textes qui s'y rapportent. On peut la résumer ainsi. Goṣâ avait pour père le ṛiṣi Kakṣîvat ; elle resta longtemps dans la maison paternelle sans pouvoir trouver de mari, car elle était atteinte de la lèpre ; mais les Açvins la guérirent ; elle épousa enfin un héros, dont le nom ne nous est pas connu, et qui lui donna un fils, Suhastya. En suivant cette légende à partir de son origine, nous trouvons que Kakṣîvat a pour nom patronymique Pajriyá. Or pajrá (grec πηγός, lat. *compactus)* est un nom de la libation (1), qui a pour fils Kakṣîvat, comme Tugra a pour enfant Bhujyu (2). « Kakṣîvat, ou celui qui est lié, enchaîné (de *Kakšya*, « courroie ») est un nom d'Agni, enfermé dans les libations comme un enfant dans le ventre de sa mère (3). Mais Agni se manifeste tout d'abord par le bruissement de la libation crépitante, ce qui s'exprime en disant que Kakṣîvat a pour fille Goṣâ (4). Le feu est donc à la fois fils et père de la libation, considérée, il est vrai, sous deux aspects différents. Goṣâ, à son tour, est fille et mère d'Agni, envisagé sous deux formes successives. C'est d'abord Kakṣîvat, l'Agni sombre, contenu en germe dans l'offrande, c'est ensuite l'Agni clair et brillant, aux flammes magnifiques ou aux belles mains, Suhastya. Quant au mari de Goṣâ, dont le nom n'est pas cité, c'est encore Agni, dans un de ses multiples avatars, et que la libation appelle en crépitant : « Goṣa, fille de roi, est allée vers vous, Açvins, et vous a dit : Je vous implore, héros !... Mettez en mouvement le rapide, qui a un char

(1) 51.14 — 167. 6 — 117. 10 — 122. 8, 7.

(2) *Pajriyá* et *Kakšîvat*, cf. *Tōgryá* et *Bhujyu*. *Pajrá* est fréquemment employé au pluriel, ce qui explique que les commentateurs l'aient pris pour un nom de tribu ou de peuplade, à laquelle aurait appartenu Kakṣîvat.

(3) On raconte encore que les Açvins rendirent la vue à Kakṣîvat aveugle, c'est-à-dire transformèrent Agni obscur en Agni brillant.

(4) *Goṣá*, nom masculin, signifie, en sansk. classique, « clameur », « cri », « bruit », « sifflement du vent », « hennissement du cheval », etc.

et des chevaux... La jeune femme est née, que le jeune homme se hâte ! » (1).

La comparaison s'impose entre Goṣâ et Vadhrimatî ; l'une reste longtemps sans se marier, ou abandonnée par son mari, selon une variante de la légende; l'autre désespère d'avoir un enfant, parce que son mari est atteint d'impuissance ; à toutes deux les Açvins donnent un fils, qui a presque le même nom : Hiranyahasta, Suhastya.

DIVERS

Il faudrait un volume pour étudier toutes les épithètes ou désignations d'Agni, devenues les noms des prétendus héros ou sages, favoris des Açvins. La plupart, qui n'apparaissent qu'une ou deux fois dans le Rig-Véda, n'ont donné lieu à aucune légende ; mais elles n'en sont pas moins intéressantes, car elles confirment pleinement l'hypothèse que supposent nos explications précédentes.

Ce sont d'abord les Agnis non encore manifestés et qui aspirent à l'existence : *Priyâmedha* (2), celui qui désire l'offrande; *Kaçojû* (3), qui se hâte vers l'eau ; *Srâma* (4), le boiteux, que les Açvins font marcher, de même qu'ils ont rendu la vue à l'aveugle ; *Kṛipamâna* (5), celui qui se lamente, et appelle les devas à son aide ; *Jaritṛi* (6), le feu qui bruisse, pareil au prêtre

(1) 866. *passim*. Cet hymne est attribué à Goṣâ elle-même. En effet le bruissement de la libation qui s'enflamme, ou de Goṣâ qui parle, est un hymne adressé aux devas.

(2) *Priyâmedha* a passé plus tard pour un ṛiṣi, et n'est pas connu comme nom commun dans la langue classique.

(3) Ce sens est donné par Sâyaṇa, qui l'a sans doute emprunté à quelque lexicographe. Grassmann en fait un nom propre, et propose comme sens étymologique : « celui qui pousse avec l'aiguillon » ; ce qui serait très admissible, car nous verrons plus loin que l'aiguillon joue souvent le même rôle que le vajra d'Indra.

(4) 117. 19. Grassmann en fait un adjectif ; il aurait pu devenir le nom propre d'un favori des Açvins au même titre que bien d'autres désignations analogues.

(5) Partic. de *Krap*.

(6) Grassmannn en fait un nom commun : « le chanteur ».

qui chante l'hymne; *Purumîḍha*, possesseur de nombreuses libations, que les Açvins lui apportent, comme ils ont amené des femmes à Vimada.

Puis le dieu naît : il triomphe de la libation qui l'enveloppe et l'étouffe; car il est le pénétrant, *Perú;* celui qui perce ou qui traverse l'obstacle pour se faire jour, *Turá*, *Turvá*, *Turváça*, *Turvîti* (1); il s'élance enfin de l'offrande sous la forme de *Dhvasánti* (2), et, devenu *Bharádvāja* (3), il emporte dans les airs les biens du sacrifice.

Il est alors dans toute sa splendeur : C'est *Ayu*, l'agité; c'est le fort, le mâle, celui qui, d'abord pareil à un veau (4) sorti de la vache-libation, a grandi peu à peu pour devenir le plus bel animal du troupeau, le bœuf par excellence, *Gótama* (5), dont les Açvins étanchent la soif inextinguible. C'est surtout et essentiellement le feu dans tout son éclat : *Bhṛigavâna*, l'étincelant (6), *Çucanti* le brillant; *Vásiṣṭha*, le plus lumineux des devas, épithète fréquente d'Indra ou d'Agni; c'est encore *Kútsa* (7) l'éclair, ou *Çará* le rayon, le feu à trois ou à sept flammes, *Triçóka* ou *Saptávadhri* (8).

Ainsi, sous ces noms divers de princes, de sages, de prêtres, sous toutes ces histoires richement développées par l'imagination des poètes, c'est toujours le même dieu qui se cache, Protée

(1) Tous noms tirés de la racine *tar (tur, tir)*. Le vers 18 de l'hymne 36 montre bien que ces noms sont des épithètes par lesquelles on désignait primitivement Agni lui-même.

(2) Celui qui jaillit.

(3) Celui qui emporte ou porte la nourriture.

(4) Agni est désigné fréquemment par le mot *vatsá*.

(5) Pour comprendre la légende de Gotama, dont la soif est apaisée par les Açvins au moyen d'une source ou d'un puits, enlevé dans les airs, voir surtout 85. 11 et 116. 9.

(6) De *bhrāj* (φλέγω), cf. *bhṛigú;* — épithète d'Agni 71. 4 et 303. 4.

(7) Sens donné par les lexicographes.

(8) Proprement : « celui qui a 7 découpures. » Agni est encore appelé le dieu aux 7 têtes, aux 7 chevaux, aux 7 gueules, aux 7 mères, aux 7 sœurs, aux 7 fils, aux 7 liens ou libations. — Développements analogues sur le nombre trois.

multiforme, dont un héros mythique personnifie chaque métamorphose.

Avant de tirer de ces faits une conclusion générale, nous voudrions montrer comment les substituts d'Agni sont liés les uns aux autres dans les textes, de telle façon que, si notre argumentation est concluante pour quelques-uns, elle se trouve valable pour les autres. Prenons par exemple le mythe d'Atri. Soit dans deux pâdas successifs exprimant des miracles analogues, soit dans de simples énumérations, ce nom se trouve rapproché de ceux de Dadhyac, Añgiras, Priyamedha, Kaṇva, Manu, Gotama, Purumîḍha, Dharuṇa, Cyavâna, Pedu, Jâhuṣa, Jaratkarṇa, Nṛimedha, Kakṣîvat, Bharadvaja, Trasadasyu, Vimada, Çayu, Syûmaraçmi, Rehba, Çucanti, Pṛiçnigu, Purukutsa, Cyavâçva, Vandana. Par exemple (139.9) : « Dadhyac, l'antique Añgiras, Priyamedha, Kaṇva, Atri, Manu ont connu ma naissance, oui ! ces anciens ont connu ma naissance » (1). Dans ce vers c'est Agni qui parle ; il exprime cette idée que d'autres Agnis sont nés avant lui, et que la forme par eux manifestée était identique à la sienne, ou, si l'on veut, que lui-même existait virtuellement en eux. « C'est vous, [Açvins], qui avez sauvé Rebha de l'étouffement, qui de froide avez rendue enflammée pour Atri la libation, c'est vous qui de la vache de Çayu avez fait ruisseler la nourriture ; et [c'est par vous que] Vandana s'est prolongé en une longue existence. » (119.6). (*Cf.* 183.5, etc.) Il est inutile de multiplier ces exemples, très nombreux dans le Rig-Veda.

AGNI

Mais, nous dira-t-on, si tous les héros, favoris des Açvins, sont des substituts d'Agni, ne devrons-nous pas trouver fréquemment le nom de ce dieu dans le récit des miracles accomplis par les Açvins ? Et ceux-ci ne rendront-ils pas au feu désigné

(1) C'est-à-dire ont eu la même naissance que moi.

par son nom le plus ordinaire les mêmes services qu'à Atri, Vandana, Çayu, et tant d'autres, qui n'en sont que les reflets? Or nous ne sommes nullement embarrassés pour trouver de tels exemples. Sans parler du passage où il est question d'Agni *âtri*, le feu *dévorant* (199,5), et de quelques autres déjà mis en relief dans les monographies précédentes, n'est-il pas dit expressément au vers 5 de l'hymne 157, que les Açvins ont suscité « Agni, et les eaux, et les arbres »; au vers 5 de l'hymne 180, qu'ils ont délivré Agni en faisant ruisseler les eaux? Le dieu a crépité vers eux, en implorant leur aide, et ses bruissements, comme des hymnes, ont appelé les Açvins. Aussi, est-ce lui qui les attelle, quand dans les fêtes du sacrifice, aux premières lueurs de l'aurore, « s'élance dans les airs l'offrande enflammée, riche en beurre » (504,4). « Les Agnis, auxquels on fait de belles cérémonies et qui sont riches en doux liquides, chantent au matin vers les deux rouges Açvins » (341,5). Tels nous avons vu précédemment les Kaṇvas, les Vipras, et tant d'autres, réclamer l'aide des mêmes dieux.

« Au moyen de la chose froide (Açvins), vous avez enveloppé Agni, chaleur brûlante » (116, 8). Le nom d'Agni ne pourrait-il ici être remplacé par celui d'Atri? Le poète a fait lui-même la substitution dans le deuxième pâda du vers : « Atri, qui était plongé dans les profondeurs chaudes, vous l'avez ramené, Açvins, avec toute la troupe des devas. »

N'est-il pas visiblement question d'Agni dans des vers comme le suivant : « Avec les réconforts, par lesquels s'est manifesté celui qui se répand en se propageant au loin (1), celui qui a deux mères, triomphant parmi les triomphants (2), (avec les réconforts) par lesquels celui qui a trois pensées est devenu brillant, avec ces (réconforts-là), Açvins, venez! » (112, 4). Tout

(1) Mot à mot : « celui qui va tout autour par la force de sa continuité » (ou de sa postérité).

(2) Mot à mot : « traverseur parmi les traverseurs. »

l'hymne est plein de formules analogues, qui expriment l'aide apportée par les Açvins à leurs favoris. Un peu plus loin Agni est appelé le « héros qui lutte pour des vaches » (1). N'est-ce pas l'Héraclès grec, ravisseur des bœufs de Géryôn, ou l'Hercule latin, reconquérant sur Cacus ses génisses volées ? Toujours ce sont les Açvins qui secondent le dieu et le font triompher ; c'est grâce à leurs secours que « celui qui a une triple lumière élève en l'air les vaches », c'est-à-dire les libations (112, 12) ; ce sont eux qui réconfortent « le veau » à peine né, et lui permettent de grandir. Aussi sont-ils appelés Dîdyagnî « ceux qui ont ou qui rendent Agni brillant ». Une épithète aussi caractéristique n'a pas besoin d'être longuement commentée.

CONCLUSION

Il ne nous reste plus qu'à résumer les miracles des Açvins et les services rendus par eux à leurs prétendus favoris. Leurs bienfaits sont de deux sortes : tantôt les « divins guérisseurs » prolongent la vie de quelqu'un, ou le rajeunissent, ou bien encore lui donnent un fils qui le perpétuera ; tantôt ils viennent au secours d'un personnage infirme, malade, affamé ou altéré, auquel ils rendent la santé et la force. C'est ainsi qu'ils apportent des réconforts à Antaka épuisé, et qu'ils mettent leur énergie divine au service de Vṛika, accablé de fatigue ; ils nourrissent ou font nourrir par une alouette l'ascète Bharadvaja, qui dédaignait de manger ; ils transportent à travers les airs l'eau d'une source pour désaltérer Gotama dans son ermitage ; ils envoient une pluie bienfaisante à Dîrghaçravas, ruiné par la sécheresse ; ils font ruisseler la libation pour Kakṣîvat, qui leur chante des hymnes ; Çayu qui avait une vache stérile, les implore et obtient du lait en abondance ; même ils donnent à Pedu un cheval merveilleux, qui procure toute espèce de biens.

(1) *Náram goṣuyúdham* (v. 21).

Ils préservent aussi ceux qu'ils favorisent de certains dangers; ils les sauvent des flots, ou les aident à sortir d'un lieu étroit et obscur, dans lequel ils étaient enfermés et couraient risque de périr. Nous avons vu comment ils font s'échapper par la route des airs Bhujyu perdu au milieu des vagues, comment ils tirent d'un puits Trita près de se noyer, Rebha et Vandana jetés à l'eau par des démons. Atri était tombé dans une crevasse brûlante: ils l'aident à en sortir; ou bien encore il était enfermé dans une prison, d'où ils le font évader. Ils rendent au jour Vamra, enterré vivant sous une fourmilière, Vandana, qui avait chu dans une fosse à prendre les antilopes, Saptavadhri, enfermé et scellé par son ennemi mortel dans un coffre d'or, dont sa femme était impuissante à le faire sortir; ils sauvent enfin la caille de la gueule du loup.

Ils accomplissent de véritables miracles, en rendant la vue aux aveugles et en faisant marcher les boiteux. Innombrables sont les guérisons qu'ils opèrent: parmi les plus connues, il faut citer celles de Viçpalâ et de Paravṛij, de Rijrâçva et de Kaṅva. Ils prolongent des existences, ou même rajeunissent au seuil de la tombe des vieillards épuisés, Cyavâna, Kali, Bhujyu, Vandana. Bien plus, ils ressuscitent les morts, ils rendent la vie à Subandhu et à Rebha. Ils guérissent les hommes de l'impuissance et font cesser la stérilité des femmes; ils écoutent l'appel de Vadhrimatî qui ne pouvait avoir d'enfant, et lui donnent un fils aux mains d'or. Ils accomplissent le même miracle pour Sasvatî, dont le mari avait perdu la virilité par suite de la malédiction d'un dieu. Ils favorisent l'union de Vimada et de Kamadyû; ils gratifient d'une femme Kali et Cyavâna.

Mais ce qui montre bien que tous ces miracles n'ont qu'une valeur métaphorique, et que l'intervention des Açvins, sous quelque prétexte qu'elle se produise, sert seulement à manifester Agni, c'est, sous la confusion même de toutes ces légendes, leur profonde unité, les rapports qu'elles ont les unes avec les autres,

les échanges de noms qu'on y remarque, et la facilité qu'on éprouve à les réunir dans la compréhension d'une même idée générale. Prenons un mythe richement développé, celui d'Atri : tantôt les Açvins donnent à ce personnage de l'éclat au moyen des libations (1), et c'est l'expression pure et simple de leur rôle dans le sacrifice ; tantôt ils le délivrent d'un lieu étroit où il étouffe, d'une crevasse brûlante, d'une prison où ses ennemis l'avaient enfermé ; et ce sont autant de symboles qui traduisent clairement la conception d'Agni vainqueur de l'obstacle. Dans le mythe de Vandana, les détails sont plus confus encore : d'après un hymne, les Açvins le rajeunissent ou prolongent son existence ; d'après un autre, ils le tirent d'un lieu resserré ; ailleurs ils le font s'élever en l'air, ou ils le sauvent des eaux, ou bien enfin ils le font briller (2).

Tous ces traits, qui s'appliquent à Agni, sont parfaitement compréhensibles, si on les regarde comme de simples images ; pris au pied de la lettre, ils deviennent incohérents.

On conçoit d'ailleurs comment l'exégèse hindoue, par un commentaire subtil de chaque mot du Rig-Veda (3), a pu faire plus tard des Açvins les médecins divins, les Esculapes du panthéon Brahmanique, guérisseurs des dieux et des hommes. Mais primitivement, ils ne sont rien moins que tout cela : ils représentent seulement les forces actives qui permettent au feu de jaillir hors de la libation, son aliment.

(1) 180. 4.

(2) 119. 6. [Par vous] Vandana s'est prolongé en une longue existence 119. 7. — C'est vous qui reconstituez Vandana détruit par la décrépitude, comme des artisans [raccommodent] un char.

118. 6. Vous avez fait s'élever en l'air Vandana, grâce à vos merveilleux secours.

112. 5. Avec les mêmes réconforts que vous avez tirés des eaux, pour qu'ils voient la lumière, Rebha qui y était retenu et enchaîné, et Vandana...

116. 11. Nârâ, Nâsatyâ, secourable est votre protection... Lorsque, sachant le lieu où il est comme caché, vous l'ouvrez pour Vandana, de façon qu'il devienne visible.

(3) Voir le chapitre relatif aux Brâhmaṇas.

III

La dyade des Açvins.
Les dyades ; leur origine ; leur caractère.

Le caractère essentiel des Açvins est clairement exprimé par leur nom. Les flammes, dans le Rig-Veda, sont partout comparées à des chevaux, et les devas qui apparaissent les premiers dans l'éclat du sacrifice, sont appelés les dieux qui ont des chevaux *(devâ açvinā.)* Les sacrificateurs demandent trois choses : des vaches, des chevaux, et la postérité d'Agni. Les vaches sont les libations, les chevaux sont les flammes, et la postérité ou plutôt la continuité, c'est Agni qui se perpétue dans les sacrifices quotidiens. Les premières flammes, celles qui manifestent le dieu et l'aident à sortir de l'offrande obscure, sont comme des coursiers qui s'élancent en tirant le char d'or, sur lequel apparaît Agni triomphant ; ou bien ce sont deux cavaliers bondissant les premiers dans le chemin du sacrifice, et ouvrant les voies au maître des libations, au roi brillant qui emporte, comme un butin, à travers les airs, l'offrande enflammée. Le cheval est essentiellement l'animal prompt à la course : il est devenu le symbole de la rapidité ; sa crinière mouvante est pareille à la flamme qui ondule ; ses sabots effleurent le sol, et, quand il se cabre, les crins flottants et les oreilles pointées en l'air, il paraît prêt à bondir pour s'élancer dans l'espace.

On a dit quelquefois que les chevaux représentaient les libations. Il ne nous semble pas possible de tirer cette interprétation des textes du Rig-Veda(1), où les libations sont généralement comparées à des vaches ou à des rivières. Dans les quelques lignes qui précèdent, nous avons essayé d'exprimer la concep-

(1) Cependant le soma enflammé est souvent comparé à un cheval qui se baigne dans les eaux ; mais le soma enflammé, c'est encore un Agni.

tion la plus vague et la plus générale qu'on puisse se faire des Açvins. Nous allons tenter maintenant de la préciser.

Le sacrifice comporte deux éléments : l'élément liquide ou l'offrande, qui contient en germe tous les devas, dont elle est la demeure obscure; et l'élément igné, qui manifeste dans les aspects changeants de la flamme les formes multiples d'Agni. Le liquide inflammable, versé par les sacrificateurs, et qui dormait, immobile, enfermé dans les flancs d'un vase, devient par une transformation mystérieuse le feu rapide et insaisissable qui jaillit brusquement de l'offrande et s'envole avec elle dans l'espace. De la libation au feu il y a de nombreuses transitions, décrites par les poètes védiques avec une grande richesse de métaphores. Mais les deux éléments restent distincts malgré tout; ils sont la dyade primitive à l'un des termes de laquelle peuvent se ramener tous les personnages mythiques postérieurs (1). Indissolublement unis, et comparables à deux taureaux soumis au même joug, ils ont été rapprochés constamment pour former des couples divers, dont le nom rappelle presque toujours leur distinction originelle. Dans le langage, le duel a trouvé là des applications fréquentes, le duel, qui à cette époque était aussi vivace que le singulier ou le pluriel, et qui, par ses formes particulières, donnait une force et une précision incomparables aux conceptions dualistes. Il était comme le joug, grâce auquel deux bœufs constituent un couple : ôtez ce joug; les deux animaux n'ont plus rien qui les distingue de la pluralité des bêtes d'un troupeau ; au contraire, vous avez beau le couper par le milieu, et chasser les deux bœufs chacun de son côté, il manquera toujours à l'un quelque chose que l'autre seul pourra compléter. Cette comparaison n'est-elle pas justifiée par les formes grammaticales elles-mêmes, je veux dire par ces duels formés de deux mots réunis, tels que Dyâvāpṛithivî, Mitrâvâ–

(1) Du moins par leurs origines.

runā : les longues qui surmontent les syllabes capitales (1), sont comme la barre de bois qui unit les têtes des deux taureaux. '

Aujourd'hui c'est le pluriel que nous opposons au singulier, et nous n'avons plus de moyen terme entre ces deux extrêmes. De l'unité nous passons directement à la multiplicité, et notre esprit a rejeté l'intermédiaire, devenu inutile, de la dualité. Il a existé pourtant ; il a été naturel, on peut dire indispensable, puisqu'il y a eu un duel, et d'un emploi nécessaire. S'il y a influence réciproque de la pensée sur le langage et du langage sur la pensée, si, comme nous le croyons fermement, l'évolution de l'une est déterminée et dirigée en partie par le développement de l'autre, de quel jour vont s'éclairer pour nous les couples védiques ! Ils répondaient à un besoin de l'esprit que nous ne pouvons plus comprendre qu'indirectement ; surtout ils avaient, dans les premières religions, une vitalité particulière, qu'ils empruntaient au langage, et que nous sommes aujourd'hui presque impuissants à concevoir.

Les couples n'ont pas de sexe déterminé d'avance : c'est par hasard et pour des raisons accessoires, en général étrangères au concept du couple (2), que les entités qui le composent sont toutes deux masculines, ou féminines toutes deux, ou même de sexe différent. Ainsi les vaches-libations ont doné à Náktoṣâsā le sexe féminin, de même que les chevaux-flammes ont fait masculins les Açvins; et Dyâvāpṛithivî, qui symbolise l'union de la libation et du feu dans leurs manifestations extrêmes, comporte un dieu mâle et un dieu femelle.

Si la dyade primitive, synthèse des deux éléments du sacri-

(1) Capitales au point de vue de la flexion.

(2) Si nous suivons le processus inconscient de l'esprit, il n'y a aucune raison en effet pour que les couples aient un sexe particulier, ou que les deux éléments qui les composent soient de sexe différent ; car ils sont produits au point de vue philosophique moins par la réunion de deux personnages que par la segmentation d'un seul. On peut dire que généralement le sexe des couples est un accident purement grammatical.

fice, est aussi une formation naturelle du langage humain, la part exacte de ces deux idées mères dans la genèse des couples védiques est naturellement fort délicate à démêler; d'autant plus que l'analogie a formé de nombreux couples, dans lesquels l'élément liquide et l'élément igné ne sont plus séparés nettement(1).

La conception des couples et l'influence créatrice du langage une fois admises, il est facile de comprendre comment se sont réunies deux à deux les personnifications, soit de l'élément liquide, soit de l'élément igné. Le sacrifice est une succession d'états de la libation, depuis sa forme froide et obscure jusqu'à sa manifestation la plus éclatante dans la personne d'Indra. Mais d'un bout à l'autre de la série, on peut dire également qu'on considère les différents avatars d'Agni, primitivement mort, puis caché et en germe dans la libation, puis naissant et grandissant à la façon d'une plante ou d'un jeune animal, pour disparaître et mourir de nouveau jusqu'à sa prochaine résurrection. Tous ces Agnis s'engendrent les uns les autres ; mais, en tant que générateurs, ils sont des mâles, comparés dans le Rig-Veda à des taureaux qui fécondent les vaches-libations. C'est une des raisons pour lesquelles les couples sont souvent masculins.

L'idée de génération s'introduit d'une manière très naturelle dans la conception du sacrifice. La transformation de l'élément liquide en élément igné se fait par une opération mystérieuse, aussi insaisissable, pour de primitifs esprits, que peut l'être pour nous le changement de la matière en pensée. Peut-être même les auteurs des hymnes avaient-ils une vague idée de cette analogie, et mettaient-ils la puissance créatrice de l'esprit immatériel en rapport avec la force efficiente du feu subtil, quand ils faisaient intervenir dans le sacrifice, réellement ou par métaphore, le *mánas*, considéré, soit comme la pensée

(1) *Náktoṣâsâ* par exemple, c'est la libation obscure avec la libation rougeâtre participant déjà à la nature du feu.

religieuse des hommes, soit comme la manifestation spirituelle des dieux. Le passage de la libation au feu, c'est encore, si je puis dire, le mystère de la transsubstantiation à l'époque védique. L'esprit des primitifs est porté à le résoudre par un autre mystère, celui de la génération, alors tout aussi incompréhensible. La libation devient le feu, donc elle le produit, elle en est la mère; celui-ci emporte celle-là dans les airs, en lui donnant une forme et une vie nouvelles : donc il la crée de nouveau, il en est le père, et il se trouve enfanté par celle qu'à un autre point de vue il engendre. C'est aussi de l'union des deux éléments, j'entends de leur union sexuelle ou de leur mariage, que naît une personnification nouvelle, différente de l'un et de l'autre; donc ils sont époux et ont un fils ou une fille : c'est la base de la triade qui succède à la dyade; la triade naît encore de la juxtaposition d'un élément femelle à un couple mâle, ou d'un élément mâle à un couple femelle. Voilà bien des idées en apparence contradictoires, et qui, exprimées les unes à la suite des autres, se pénétrant et se confondant parfois, ne contribuent pas peu à l'obscurité des textes védiques. Agni frère, mari, fils et père de la libation, tel est le résultat auquel on arrive en analysant le sacrifice.

Revenons aux Açvins. Primitivement ils personnifient, de la façon la plus vague et la plus générale, les deux éléments du sacrifice, dont l'union est manifestée par les premières flammes. Ils sont l'élément liquide et l'élément igné, confondus l'un avec l'autre, de telle sorte qu'on ne saurait dire, à leur apparition, si la libation existe encore, ou si Agni est déjà né (1). Ils représentent le moment où s'accomplit le mystère de la génération de celui-ci par celle-là, œuvre essentielle du sacrifice. Les deux principes près de s'unir sont si rapprochés l'un de l'autre qu'on

(1) M. Regnaud pense que le couple des Açvins représente purement et simplement celui d'Agni ajâ et d'Agni jâtâ, c'est-à-dire le sacrifice absent et le sacrifice présent.

ne peut plus les distinguer ; ils ont du reste un caractère commun : la libation, chaude et rougeâtre, s'absorbe déjà dans la flamme, et dans la flamme apparaît aussi la forme claire et lumineuse d'Agni. Nous sommes donc ramenés à la définition étymologique des Açvins : ceux qui ont des chevaux, c'est-à-dire des flammes.

Si les Açvins représentent seulement, sous le plus important de leurs aspects, les deux éléments du sacrifice, il en résulte qu'ils n'ont pas été à l'origine des dieux personnels et bien précisés. La formule fréquente *devâ açvinā* peut se traduire ainsi : « les devas qui ont des chevaux ». Mais logiquement tous les devas pourraient être appelés « possesseurs de chevaux », car ils sont étymologiquement « les brillants », et leur éclat vient de ces flammes que la mythologie primitive transforme en coursiers. Açvínā ne serait plus dès lors qu'une épithète de nature des devas, et les nombreux passages où ils apparaissent avec des chevaux qui les précèdent ou qui les traînent, se trouveraient résumés par ces seuls mots : *devâ açvinā* (1). Les textes auxquels nous faisons allusion sont si fréquents dans les hymnes consacrés à Indra, Agni, Vâyu, aux couples de Mitra-Varuna et des Açvins eux-mêmes, qu'il est presque inutile d'en citer. Nous étudierons seulement en détail la fin de l'hymne 311 qui nous a semblé caractéristique. Dans cet hymne il est question d'Agni.

« Ce [dieu], tel qu'un cheval porteur de dons, tel qu'un rouge enfant du jour (2), quotidiennement on le fait briller » (v. 6) ; *arvantam* qui a le sens dérivé de cheval, signifie proprement « celui qui va, qui se précipite », « le rapide ». Ainsi le poète védique songe au cheval, sans le nommer encore d'une façon précise, quand il cherche à exprimer la nature et les attributs d'Agni. Le vers suivant est plus explicite :

(1) 311. 9, 10 — 428. 1 — 583. 5 — 590. 4 — 1010. 3, etc.
(2) Ou du sacrifice brillant comparé au jour.

« Lorsque le petit issu de Sahadeva m'a éveillé avec [ses] deux chevaux, alors, appelé, je me suis mis en mouvement.

« Et ces deux chevaux, appartenant au sacrifice, offerts, je les ai reçus aussitôt du petit issu de Sahadeva. »

Sahadeva, ou celui qui est avec les devas, c'est la libation, c'est Ṡoma, dieu lui-même et compagnon des dieux. Nous savons qu'Agni est fils de la libation, il se confond donc avec le petit issu de Sahadeva. Il est comparable au *vátsa*, au petit veau, que nous avons rencontré déjà dans cette étude. De lui sortira tout à l'heure un autre Agni, dieu adulte cette fois :

« Ce petit né de Sahadeva, qui vient de vous, dieux qui avez des chevaux [*devâ açvinā*], [ce] Somaka, qu'il ait un long âge ! » (v. 9)

« Ce petit né de Sahadeva, vous deux, dieux qui avez des chevaux, faites qu'il arrive à un long âge ! » (10.)

Agni jeune est appelé ici Somaka (ἅπαξ), parce qu'il participe encore à la nature du Soma, et ce sont les Açvins, par leurs flammes ou leurs chevaux, qui l'ont manifesté. Mais comment les deux chevaux des vers 7 et 8 sont-ils devenus brusquement les deux devas possesseurs de chevaux des vers 9 et 10 ? N'y a-t-il pas là un manque de liaison, un développement tout à fait illogique, et n'est-on pas tenté de croire qu'un compilateur a rapproché arbitrairement ces deux passages ? Nullement. Car les chevaux sont les flammes brillantes et vivantes ; mais les êtres éclatants qu'elles manifestent sont précisément les devas. Le poète védique est si pénétré de cette idée qu'il n'a pas besoin de transition pour passer des uns aux autres. De là les confusions incessantes entre les flammes, formes des chevaux divins, et les mêmes flammes, corps ou symboles des devas ; de là les passages nombreux où Agni et Indra sont comparés à des chevaux.

Des hymnes entiers sont consacrés au cheval Dadhikrâ, qui n'est autre qu'Agni lui-même. Au vers 6 de l'hymne 226, il est

question de la naissance du cheval et de son aspect brillant, or les vers précédents racontent l'apparition d'Agni (1). En un mot le cheval flamme et le deva brillant sont intimement liés, et dans l'évolution de la pensée religieuse, l'un a précédé et amené l'autre, exactement comme l'image d'un cheval attelé pour traîner ou porter quelque chose suscite l'image complémentaire d'un conducteur ou d'un cocher. Les flammes se sont attelées à la libation sous forme de chevaux pour l'emporter dans les airs, ensuite elles sont montées dans le char d'or du brasier pour diriger l'attelage. Evidemment une telle conception est tout à fait primitive ; elle n'a jamais été exprimée d'une façon rigoureuse par le langage humain, elle ne pouvait pas l'être. Mais il en restait encore quelques traces obscures et inconscientes dans le cerveau des hommes de l'époque védique. De là tant d'images, qui, au premier abord, paraissent incohérentes ! Les deux chevaux d'Indra et le couple des Açvins représentent deux états d'une même conception, mais l'un est plus récent que l'autre, et plus perfectionné dans le sens proprement mythique. Quand l'homme, après avoir adoré le feu comme un fétiche, l'a comparé à un cheval, il a créé un mythe ; mais le poète, qui a fait monter le cheval par un cavalier, ou lui a fait traîner un char conduit par un cocher, a fondé une religion : l'élément nouveau, c'est l'anthropomorphisme.

Pour produire la dyade du sacrifice, il faut deux libations ou deux séries de libations (2), elles se transforment en flammes,

(1) Au vers 14 de l'hymne 261, Agni est expressément comparé à un cheval.

(2) Le nombre des libations n'est pas toujours le même. Quelquefois il y en a sept ou même vingt et une, souvent un nombre indéterminé exprimé par le pluriel. Mais primitivement il y en a deux, représentées, sous leur forme obscure ou brillante, par les couples *rájasī*, *ródasī*, *áhanī*, *uṣásānákta* ou *náktoṣâsa*. Les deux libations sont mères d'Agni (140. 3 — 60. 1), ce qu'on exprime métaphoriquement en disant que deux vaches nourrissent un veau (146. 3). En effet les vaches, qui produisent le lait des libations, ont été souvent identifiées avec elles, et l'habitude a eté vite prise d'appeler les libations dés vaches, comme on appelait les flammes des chevaux. D'autres fois on les compare à deux rivières (267 *pass.*). Toujours elles sont les deux

qui manifestent ensuite, sous forme d'un couple de devas(1), les deux éléments. Mais les deux flammes ou le couple divin réalisent aussi, par l'union de deux générateurs, la naissance de l'être mystérieux qui les continue et les synthétise, Agni ou Indra. Nous revenons ainsi par une autre voie à cette conclusion déja posée plus haut : les Açvins sont les deux éléments du sacrifice, au moment où les premières flammes favorisent leur union.

Les deux chevaux d'Indra, qui emportent ce dieu à travers les airs, sont comparables aux Açvins, qui aident Agni à sortir de l'océan des libations. Ces deux mythes de même origine s'éclairent l'un l'autre. Les coursiers d'Indra sont appelés partout *hárī*, c'est-à-dire ceux qui ont la couleur du feu, ou les brûlants. Hari vient de la racine *har*, variante de *ghar*, d'où sont tirés les substantifs *gharmá* et *ghritá*. Tous ces mots désignent la libation enflammée et brillante. Rien d'étonnant dès lors à ce que les hárī du Rig-Veda soient les chevaux des dieux. Leur nombre est incommensurable, car qui pourrait compter les flammes rapides du foyer ! C'est ce qui est exprimé fortement dans l'hymne 209 (v. 1 à 7). Un char est attelé en l'honneur d'Indra, ou en d'autres termes le sacrifice s'allume. A ce char on met d'abord deux chevaux, les deux premières flammes,

mères, ou les deux grandes mères ; c'est pourquoi Agni est nommé *dvijánma* (mot employé quatre fois dans le Rig-Veda, trois fois en parlant d'Agni, une fois des devas en général), ce qui ne signifie pas à l'origine deux fois né, mais bien qui a une naissance double, qui a deux mères. On dit généralement que ces deux mères, si fréquemment citées dans le Rig-Veda, sont les deux pièces de l'*aráṇi*. Nous n'avons trouvé aucun passage qui permît cette assimilation. De plus, si nous nous en rapportons à l'explication traditionnelle, l'aráṇi se composerait de deux pièces de bois, dont l'une tournerait rapidement dans l'autre, ce qui représenterait grossièrement les organes génitaux des deux sexes. Mais alors je ne vois pas bien pourquoi ces deux pièces de bois seraient appelées les deux mères, et non pas le père et la mère. Enfin ces araṇis mystérieux eux-mêmes ne sont décrits que par les commentateurs, nullement par les poètes du Rig-Veda. Je ne crois pas que dans aucun hymne il existe un passage justifiant la théorie actuellement connue des araṇis. Quant à l'opinion de Sâyaṇa ou de tout autre exégète hindou, elle n'a pas plus de valeur, en dehors des textes, pour ce cas particulier que pour tout autre. (*Cf.* Regnaud. Le *Rig-Veda*, p. 202 sq.)

1) Les deux chevaux d'Indra.

les mêmes qui manifestent les Açvins, puis quatre, puis six, huit, dix; puis vingt, trente, quarante chevaux, cinquante, quatre-vingts, cent, enfin tous les chevaux *(viçvā hárī)* y sont attelés, c'est-à-dire que toutes les flammes se confondent au sein du brasier étincelant.

Bien des passages ne sont pas aussi clairs ; presque toujours le poète s'est attardé à décrire les deux premières flammes, qui préparent la naissance d'Agni. Son imagination leur a donné la forme concrète de deux chevaux rouges, brillants, splendides, au char magnifique, aux belles rênes (677. 15. 16). « Ces deux [coursiers] unis, mis en mouvement au moyen du soma, appariés, traînent le char [du dieu], alors le joug du fort est dressé en l'air, (653. 18). [Ces] chevaux aux belles ailes, qui ont pour vêtements les eaux, volent dans l'éclat au-dessus du chemin noir; ils ont roulé hors de la demeure du sacrifice, et la large [libation] (1) a été arrosée avec du lait brûlant (ghṛitá) » (164. 47). Ce sont eux qui aident Indra à se manifester dans son éclat nonpareil : tels les deux Açvins secourant Agni. « Tes deux chevaux mis en mouvement au moyen de la libation, te font grandir, [Indra], comme [ses] deux ailes [font s'élever] l'aigle [dans les airs] » (654. 9). Dire à Indra : « Attelle tes deux harī » (Refrain de l'hymne 82. 1, 2, 3, 4, 5, 6,) c'est donc le prier de se manifester. Attelés aussi au char d'Agni, de Soma, des Açvins, ces rouges chevaux nagent dans les réconforts, dans la mer de lait du sacrifice (298. 3), de laquelle ils sortent. Aussi sont-ils appelés souvent *madacyútā*, c'est-à-dire proprement « ceux qui sont mis en mouvement au moyen du liquide enivrant », épithète qu'ils partagent avec les Açvins. Ce rapprochement suggestif nous servira de conclusion.

(1) Avec allusion à la terre.

IV

Rôle précis des Açvins dans le sacrifice. Les sacrificateurs divins.

Les Açvins, d'après ce qui précède, consomment l'œuvre du sacrifice, en aidant Agni à sortir de la libation. Il est donc naturel qu'on les ait comparés à des prêtres et qu'on les ait appelés les deux sacrificateurs divins *(dêvyā-hòtārā)*. Agni, en tant qu'il se perpétue lui-même dans les sacrifices successifs, est appelé aussi prêtre ou *hótār* (1). Cette conception, comme nous le verrons plus loin, s'est développée dans l'Atharva-Veda ; mais dans le Rig il ne faudrait pas prendre au pied de la lettre cette appellation de prêtres, donnée à un certain nombre de devas ; ce n'est qu'une simple comparaison, une formule exprimant la part effective qu'ils prennent au sacrifice.

Les sacrificateurs divins, que nous n'hésitons pas à assimiler aux Açvins, ou qui du moins ont exactement la même origine et la même signification, apparaissent une douzaine de fois dans des formules à peu près identiques. Cette ressemblance s'étend même aux cinq vers voisins : visiblement, dans tous ces passages, la même idée a été reprise presque dans les mêmes termes. Quelques vers sont copiés textuellement les uns sur les autres ; ailleurs des différences en somme insignifiantes doivent être attribuées soit aux exigences de la métrique, soit à l'imagination des poètes, qui ne voulaient pas reproduire exactement les expressions de leurs devanciers. Par contre le nombre des vers analogues

(1) Dans les 50 premiers hymnes du R. V., Agni est appelé sept fois *hóta* 1. 1 — 12. 1 — 13. 1 — 36. 3 — 44. 7, 11 — 45, 7. Ce mot est précisé plusieurs fois par celui de *çitvij* — 44. 11 — 45. 7. Cf. *çitvija dévya hótara*. 896. 7.

ne varie pas, non plus que la série des divinités auxquelles ils sont consacrés, et qui se suivent toujours dans le même ordre.

Aussi considérons-nous ces formules comme importantes et très anciennes. C'était sans doute quelque vieille prière d'une efficacité reconnue, et si familière aux hommes de cet âge, qu'ils l'ont intercalée avec quelques transformations dans un certain nombre d'hymnes. Du reste elle exprime, comme nous allons le voir par une étude détaillée, l'évolution même d'Agni dans les aspects successifs du sacrifice. Elle raconte l'histoire des libations, qui enfantent et nourrissent les flammes, au moment où s'accomplit l'œuvre sacrée. Ainsi la parole du prêtre accompagnait, et pour le croyant déterminait la venue du dieu.

C'est exactement dans douze passages du R. V. qu'il est fait allusion aux sacrificateurs divins. Deux d'entre eux mis à part (1), les dix autres comprennent la même série de divinités, invoquées dans le même ordre (2).

(1) 891. 10 — 241.

(2) Voici un tableau qui permettra de reconnaître d'un coup d'œil les rapports de ces hymnes les uns avec les autres :

13. — 6, dvâro devîs. — 7, Náktosâsâ. — 8, Hótārā dêvyā. — 9, tisro devîs. — 10, Tváṣṭā. — 11, Vánaspáti. — 12, Indra.

142. — 6, dvâro devîs. — 7, Náktoṣâsā. — 8, Hótārā dêvyā. — 9, tisro devîs. — 10, Tvâṣṭā. — 11, Vánaspáti. — 12 (Divers dont) Indra.

188. — 5, Dúras. — 6. Uṣâsō. — 7, Hótārā dêvyā. — 8, tisro devîs. — 9, Tváṣṭā. — 10, Vánaspáti. — 11, Agni.

194. — 5, Dvâro devîs. — 6, Uṣâsānáktā. — 7, Hótārā dêvyā. — 8, tisro devîs. — 9, Tváṣṭā. — 10, Vánaspáti. — 11, Agni (non nommé expressément).

238. — 5, Sapta hotrâṇi. — 6, Uṣâsā. — 7, Hótārā dêvyā. — 8, tisro devîs. — 9, Tváṣṭā. — 10, Vánaspáti. — 11, Agni.

241. — ..... 8, Dêvyā hótārā..... — 9, 10, 11, Agni (appelé devá hótā).

359. — 5, Dvâro devîs. — 6, doṣâm uṣâsam. — 7, Dêvyā hótārā. — 8, tisro dévîs. — 9, Tváṣṭā. — 10, Vanaspati. — 11 (Divers dont) Agni et Indra.

518. — 5, Dúras. — 6, Uṣâsānáktā. — 7, Deux devas non nommés. — 8, tisro devîs. 9, Tváṣṭā. — 10, Vánaspáti. — 11, Agni (non nommé).

717. — 5, Dvâro devîs. — 6, Náktoṣâsā. — 7, Dêvyā hótārā. — 8, Tisro devîs. — 9, Tváṣṭā. — 10, Pávamāna et Vánaspáti.

891. — ..... 10, Dêvyā hótārā. — ..... 12, Açvinā.

896. — 5, dvâras. — 6, Uṣûsānáktā. — 7, Purohitô ṛtvíjā. — 8, Tisro devîs. — 9, Tváṣṭā. — 10, Vanaspati. — 11. Agni.

Ce sont d'abord les libations qui enferment Agni, auxquelles succèdent la Nuit et l'Aurore ; puis viennent les deux sacrificateurs divins, les trois déesses, ensuite Tvastar, Vanaspati, enfin Agni ou Indra : ainsi se résume l'histoire du sacrifice. Nous allons l'analyser en détail, pour mieux comprendre le rôle des deux sacrificateurs divins, équivalents des Açvins.

DVÂRAS

Tout d'abord apparaissent les Portes *(dvâras)*. On peut garder ce sens classique du mot *dvar*, à condition d'en bien préciser la valeur. *Dvar* signifie « fermer, enfermer, obstruer » (1). Les substantifs tirés de cette racine auront donc le sens de « fermeture, obstacle, porte ». C'est de la même façon qu'Homère au chant IX de l'Odyssée, emploie le mot θυρεός-οῦ (2), en parlant du rocher qui sert de porte au cyclope et avec lequel il bouche l'entrée de sa caverne (3). Les dvâras du R. V. sont pareilles à ce θυρεός : elles sont l'obstacle qui ferme le lieu étroit *(ánhas)* où se cache Agni, elles désignent les libations obscures, au sein desquelles le dieu est emprisonné. Les déesses Portes sont donc les déesses qui ferment ou qui enferment. Du reste le poète védique avait sans doute dans l'esprit la métaphore que suppose l'emploi du mot « porte » en français. Les libations doivent livrer passage aux flammes, ou en d'autres termes ouvrir aux chevaux les portes de leur étable. Le mythe n'est pas exprimé d'une façon aussi concrète dans le R. V., mais il se trouve en germe dans quelques passages. C'est peut-être d'une formule analogue, rencontrée dans un vieux chant sacré,

936. — 5, devîs dvâras. — 6, Uṣâsānáktā. — 7, Dêvyā hótārā. — 8, Tisro devîs. — 9, Tvâṣṭā. — 10 Vanaspati. — 11, Agni.

(1) Cf. *dhvar*, « aveugler » (?).

(2) Cf. *dvará*, « qui enferme ». R. V. 52. 3 — et *dhvarás* « qui aveugle ». — 319. 7.

(3) Odyss. IX. 240. Αὐτὰρ ἔπειτ' ἐπέθηκε θυρεὸν μέγαν ὑψόσ' ἀείρας. — 313. ῥηιδίως ἀφελὼν θυρεὸν μέγαν.

que les poètes grecs ont tiré le conte des Heures, ouvrant dans l'Olympe aux chevaux d'Hélios les portes d'or, qui de nouveau se referment sur eux, lorsque meurt dans les ombres du soir le dieu brillant. Toutes ces images prêtes à sortir du seul mot *dvâras* ne sont pas développées encore dans le texte du Rig-Veda. Beaucoup de termes y sont impossibles à expliquer, si l'on ne considère pas dvâras comme l'équivalent métaphorique des « libations ».

« Vous qui êtes pleines de désirs, qui enfermez [un dieu], grandes au moyen des grands, vous qui voulez un char, supportez le char divin » (1) (896. 5).

« Largement se sont élevées, au milieu du développement des flammes (2), les déesses d'or qui enferment [Agni], bien chantées par Pávamāna » 717,5.

Enfin si les déesses-portes apparaissent neuf fois dans nos formules, elles sont remplacées une fois (238. 5) par les sept libations *(saptá hotrâṇi)*. Ce passage caractéristique montre bien le sens qu'il faut donner au mot *dvâras*.

Certaines épithètes ont pu aider encore à la confusion, par exemple celle de *suprāyaṇâs*, « belles à franchir », ou « qui se laissent bien franchir ».

« Déesses dvâras, belles à franchir, ouvrez-vous (c'est-à-dire livrez passage) pour notre réconfort (3) ; accomplissez (4), accomplissez le sacrifice. » (359. 5).

Or continuellement dans les hymnes il est question d'Agni qui traverse les eaux ou franchit la mer des offrandes.

(1) Les libations désirent s'unir aux flammes ou aux devas, avec lesquelles elles s'élèveront dans les airs sur un char brillant.

(2) Mot à mot : au moyen des extensions (de *ā* avec la racine *tan*, « étendre »). — Il me semble difficile de donner, comme Grassmann, au verbe *hā*, composé avec *ud*, le sens de « s'ouvrir ». D'autre part si *udjihate* signifie : « se sont élevées », *dvâras* doit bien s'entendre comme nous le traduisons.

(3) Ce sont les Agnis qui parlent.

(4) Ou bien « remplissez le sacrifice », matériellement parlant, en laissant couler les libations.

NÁKTOṢÂSĀ

Nous avons dit plus haut comment naissent les couples védiques ; comment, à l'origine, ils réunissent toujours les deux éléments du sacrifice; comment enfin on a dédoublé plus tard la libation en une série de couples : d'abord *rájasī*, « les deux sombres » et *ródasī*, « les deux brillantes » ; ou bien encore *uṣâsā*, « les deux rouges », *pṛithivî*, « les deux larges », et, à côté de ces formes simples, les doubles duels, formés par une sorte d'accumulation sur le modèle d'*Indrāgnî*, *Mitrâvárunā*, tels que *dyâvāprithivî*, *uṣâsānáktā* ou *náktoṣâsā*.

C'est précisément au couple *Náktosâsā* qu'est consacré le deuxième vers de notre formule. Dans le premier, le pluriel *dvâras* désignait les libations, au moment où on les verse en nombre indéterminé, pour constituer le premier élément du sacrifice. Maintenant nous passons au duel, car Agni est déjà contenu dans l'offrande obscure, sans manifester autrement son existence que par le dédoublement de celle-ci. La Nuit, ou la sombre, est donc unie à l'Aurore, c'est-à-dire à la rouge, à la brillante, en d'autres termes la libation devient rougeâtre, d'obscure qu'elle était. Le passage de l'état sombre à la clarté est exprimé par le couple *Náktoṣâsā*, *Usâsānáktā*. Une fois, dans l'hymne 359, la dyade est résolue en ses deux éléments, *doṣâ*, la sombre, et *uṣás*, « la brillante » ; ailleurs (188 et 238) elle a une forme plus simple, *uṣásā*, « les deux brillantes », c'est-à-dire les deux libations près de devenir flammes. Or, si on traduit *Náktosâsā* par « la Nuit et l'Aurore », en donnant à ces deux mots leur sens actuel, comment interprétera-t-on *uṣásā* dans des formules analogues ! Par « les deux crépuscules » c'est-à-dire l'Aurore et le Soir, sens auquel on pourrait donner pour commentaire le vers 6 de l'hymne 359 : « .... Nous désirons Doṣâ et Uṣás » ? Mais les Açvins, dans le même système d'interprétation, sont précisément les deux crépuscules. Açvinā et

Usásā seront donc synonymes. De plus, comment attribuer à la Nuit ou au Crépuscule les épithètes de « brillants, éclatants, ayant de bon lait, du liquide nourricier, réconfortants » (1) ? Comment concilier enfin avec cette explication les idées suivantes : « En ce sacrifice j'appelle Náktoṣâsā, les bien ornées, pour qu'elles s'établissent sur notre *Barhis* (2) ! » « Toutes deux éclatantes, belles à voir, qu'elles s'élèvent en brillant au moyen de l'éclat : que les deux rougeâtres s'assoient ici ! » (188. 6.) Et ailleurs (936. 6). « Qu'Uṣâsānáktā ruisselantes, dignes du sacrifice, descendent ensemble dans la matrice, elles, les divines jeunes femmes, larges, splendides, qui apportent l'éclat aux nuances brillantes. »

Au contraire, si l'Aurore et la Nuit désignent métaphoriquement les deux libations, au moment où elles passent de l'obscurité à l'éclat, rien de plus facile à comprendre que ces épithètes et ces formules. Les deux libations, « mères ruisselantes du sacrifice (3) », s'assoient sur le barhis ; elles sont comparées à des vaches, et nous avons vu que ce mot est souvent synonyme de libation (4) ; elles sont enfin fécondées sous cette dernière forme par Soma pávamāna (Soma enflammé) (5), qui lui-même est assimilé maintes fois à un taureau.

Enfin, en temps que génératrices d'Agni, elles peuvent être considérées comme la matière d'où le dieu sortira. C'est ce qu'exprime le vers 6 de l'hymne 896 : « Que les divines filles de l'éclat, belles à voir, qu'Uṣâsānáktā (6) descendent dans la

(1) *Bhándamāne* 142. 7 — 238. 6 — *surukmé* 188. 6 — *sudúghe*, *páyasvatī* 194. 6 — *vayovṛidhā* 359. 6.

(2) 13. 7 — cf. 142. 7 — Tous les sens proposés pour le mot *barhis*, entre autres celui d'« herbe répandue », reviennent à ceci : la base, le fond du sacrifice.

(3) *Yahvî ṛitásya mātárā*, 142. 7 et 359. 6 — La même expression s'applique à *dyâvāpṛithivî* 458. 7 — 885. 8 — 814. 7 ; et aux vaches (pluriel) 745. 5. Ce dernier passage est caractéristique.

(4) 518. 6.

(5) 717. 6.

(6) Il est dit au vers 6 de l'hymne 194, qu'Uṣâsānáktā ont été versées ; c'est dans le même sens qu'elles sont appelées *sudúghe* et *páyasvatī*.

matrice ; que les devas qui vous désirent, vous deux pleines aussi de désir, s'installent sur votre large et riche giron (1). »

DÊVYÂ HÓTÂRÂ

La libation est près de devenir flamme ; Agni va se manifester : c'est le moment où apparaissent les deux devas, qu'on appelle généralement Açvins, à cause de leurs chevaux-flammes, mais qui, dans cette formule du sacrifice, prendront le nom de sacrificateurs divins ou brillants. Précurseurs d'Agni, ils semblent en effet opérer l'acte mystérieux du sacrifice, la transformation de l'élément liquide en élément igné. Cette assimilation de devas à des prêtres, fréquente dans le Rig-Veda et surtout dans l'Atharva, s'explique aisément : nous avons vu qu'Agni était souvent considéré comme s'engendrant lui-même, nous avons montré les rapports multiples de filiation établis entre les devas successifs ; à l'origine ce sont des dieux qui procréent d'autres dieux, lisez : des éléments qui se transforment en d'autres éléments. Quant à celui qui verse la libation, c'est un simple instrument, sa part n'est pas sensiblement plus grande que celle des vases, réceptacles du liquide sacré. Mais autant de fois on verse la libation, autant de fois apparaît Agni ; cet acte préparatoire finit donc par prendre une grande importance, et l'homme qui en est l'agent conscient, s'attribue une part efficiente dans le sacrifice. Aux devas prêtres vont donc correspondre des hommes prêtres; au sacrifice *naturel*, qui tous les jours manifeste le feu par l'accroissement de la flamme nourrie de soma,

(1) Cette conception des deux libations, l'une sombre et l'autre claire, se retrouve peut-être, sous une forme un peu différente, dans les poèmes homériques. Aux deux libations on a substitué deux victimes, qui dans certains cas sont blanche et noire. Par exemple, au chant III de l'Iliade, avant le combat singulier de Pâris et de Ménélas, les chefs sacrifient deux agneaux, l'un blanc et l'autre noir, au soleil et à la terre. (103. sq. — 280 sq.).

succèdera le sacrifice *liturgique ou sacerdotal*, qui nourrit des êtres mystérieux et divins, évoqués par l'homme.

Revenons aux Açvins, sacrificateurs divins. L'expression signifie simplement que les Açvins s'acquittent de leur rôle, apparaissent à leur place dans le sacrifice; elle n'implique en aucune façon, du moins dans le texte du Rig-Veda, que les Açvins, parmi les dieux, aient une fonction particulière, comparable à celle des prêtres chez les hommes. D'autres devas reçoivent, comme eux, le titre de hotars. On le trouve sept fois à propos d'Agni dans les cinquante premiers hymnes du Rig-Veda. Le même dieu est invoqué au vers 9 de l'hymne 241, sans être autrement désigné que par le nom de deva hótā. Or le vers précédent est adressé aux deux sacrificateurs divins :

« Je mets en mouvement les deux sacrificateurs divins; les sept réconforts ruissellent par le moyen de la libation. »

On dit souvent qu'ils sont les premiers (prathamâ). Ce mot est précisé par celui de puróhitā (ṛitvíjā puróhitā 896.7); mais il est dit aussi des Açvins qu'ils viennent les premiers au sacrifice; c'est encore une raison pour les assimiler aux divins sacrificateurs (1). Si nous insistons, c'est que les commentateurs, au sujet de ses divinités, ne sont nullement d'accord. Ils y ont vu, tantôt des personnifications d'Agni et d'Aditya (Sâyaṇa 359.7), tantôt des formes différentes d'Agni tour à tour feu de

(1) Ils sont bien les flammes du sacrifice; car on les appelle sujihvâ, « qui ont de belles langues ». Ce mot, qui est appliqué dans d'autres passages à Agni, à Savitar, aux Maruts, peut être entendu dans un sens métaphorique : nous parlons souven. nous-mêmes des *langues* de feu, ou de la flamme qui *lèche* les murs d'une maison. On peut comprendre aussi au figuré : ceux qui parlent ou qui bruissent bien, épithète qui d'ailleurs convient parfaitement au feu. Citons encore mandrajihvâ (142. 8), « qui ont des langues réjouissantes »; et suvâcasā; « qui ont une belle parole, c'est-à-dire, qui bruissent bien » (188. 7). Nous savons d'ailleurs que les bruissements de la libation et les crépitements de la flamme sont des hymnes chantés par Soma et Agni.

« Que les devyā hótārā (qui viennent) les premiers, qui chantent bien, les voyants, aient pour nous sacrifié ce sacrifice. »

188. 7.

la terre et feu du ciel, tantôt enfin des personnages, qui symboliseraient les deux sacrifices du matin et du soir. Langlois prétend même « que la peinture faite de ces deux divinités ne lui permet guère de les identifier avec les Açvins. »

LES TROIS DÉESSES

Qu'est-ce que ces trois déesses, dont le nombre est plusieurs fois spécifié dans notre formule ?

« Qu'llā, Sárasvatī, Mahî, les trois déesses réconfortantes, s'établissent, inoffensives, sur le barhis (13.9) ».

Pourquoi ce nombre trois (1)? Et pourquoi, dans cette description du sacrifice, revenir aux libations, alors que les premières flammes sont apparues déjà sous la forme des Açvins ? Nous renvoyons pour ces questions à l'exposé rapide que nous avons fait de la triade succédant à la dyade ; à un point de vue, Agni est l'un des deux éléments du sacrifice ; mais considéré sous un autre aspect, il est le fils qui vient s'adjoindre aux deux parents ; et, de même qu'au couple correspondaient deux libations, la triade qui vient de se former en suppose trois. D'ailleurs les Açvins ou les Sacrificateurs divins annoncent et préparent la venue d'Agni, mais le dieu n'est pas encore manifesté, il se fait seulement pressentir par la substitution du chiffre trois au chiffre deux dans la description du sacrifice.

Ce sont bien les libations que représentent les trois déesses, et les libations déjà enflammées, car elles sont appelées devîs, c'est-à-dire femmes des devas ou des brillants. De plus, c'est à leur groupe que s'adresse l'invocation du poète, et non pas à chacune d'elles en particulier : presque partout elles sont appelées « les trois déesses » (huit fois sur dix), et les noms particuliers qu'on leur donne ont si peu d'importance qu'ils ne

(1) Tout simplement peut-être, à cause des trois designations.

concordent pas toujours. Le plus souvent, c'est Bhâratī, Ilā, Sárasvatī ; quelquefois Bhâratī est remplacée par Mahî ; une fois Mahì est jointe à Bhâratī, Sárasvatī, Ilā, et dès lors paraît être une simple qualification de ce dernier mot. L'instabilité même des noms montre qu'ils n'ont que la valeur d'épithètes(1). Leur signification est d'ailleurs très précise :

Bhâratī (de *bhṛi*, porter, apporter) peut signifier : issue de Bhârata, fille de Bhârata(2). Mais il est plus simple de considérer ce nom comme le féminin de Bhârata, presque toujours synonyme de Bharatá (par *ă* bref). Bharatá ou Bhârata étant une désignation d'Agni, Bhâratī s'est appliqué naturellement à la libation. Du reste on a identifié plus tard Bhâratī avec Sárasvatī, qui représente indubitablement l'offrande liquide. Dans la triade, ce serait Bhâratī, qui correspondrait plus particulièrement à Agni, et, si nous ne craignions d'être accusé de subtilité, nous ajouterions que peut-être, si le nom de la troisième libation est incertain et variable (bhâratī, mahî, hótrā), tandis que les deux autres reçoivent toujours la même appellation (Ilā, Sárasvatī), c'est que celles-ci correspondent à des devas déjà existants ; celle-là au contraire représente un dieu non manifesté, aussi vague qu'elle-même, et encore innomé.

Sárasvatī (de *sṛi*, couler, cf. *sáras*, eau) signifie proprement riche en eau, en liquide. De même *iḍā* ne peut désigner que la

(1) J'insiste sur ce point : au vers 8 de l'hymne 188, une des trois déesses s'appelle Bhâratī. « Vous que j'invoque toutes, Bhâratī, Ilā, Sárasvatī, mettez-nous en mouvement pour l'éclat. » Au vers 9 de l'hymne 13, la même prétendue déesse porte le nom de Mahî : Qu'Ilā, Sárasvatī, Mahî, les trois déesses réconfortantes, s'établissent, favorables, sur le barhis. » Or au vers 8 de l'hymne 717, nous trouvons les quatre noms, mais il n'y a toujours que trois déesses, ainsi qu'il est spécifié : « Bhâratī, Ilā, Sárasvatī, Mahî, les trois déesses aux beaux ornements, sont venues..... » Hótrā est ajoutée de la même façon au vers 9 de l'hymne 142.

(2) Nous trouvons en effet dans la mythologie postérieure une fille de Bhârata, appelée Bhâratī ; ce sens d'ailleurs ne serait pas embarrassant : nous avons vu que la libation est considérée tantôt comme la mère, tantôt comme la fille d'Agni ; or Bhârata est une désignation fréquente de ce dieu.

libation (1) ; on trouve aussi pour ce mot chez les lexicographes le sens de « vache ».

Voilà donc les libations emportées dans les airs par les flammes, ou en d'autres termes transformées en dêvīs, c'est-à-dire unies aux devas. C'est maintenant que doivent apparaître Agni ou Indra, les derniers nés et les plus grands des dieux. Mais la personnification lumineuse du feu traversera plusieurs avatars, avant d'arriver à sa forme définitive. Elle sera d'abord

TVÁṢTAR

celui qui modèle, qui donne la forme (2).

« J'invoque Tvaṣtar, né au commencement, qui garde les vaches, qui marche en avant. » (717.9.)

« J'appelle Tvaṣtar, qui va devant, qui a toutes les formes ; puisse-t-il apparaître pour nous. » (13. 10.)

« Deva Tvaṣtar, ouvre pour nous généreusement, et accrois la source (mot à mot le jaillissement), d'où naît le héros actif, qui produit de belles œuvres, qui attelle les libations, qui a l'amour des devas. » (238. 9.)

Puis viendra

VANASPATI

le maître de la forêt, l'arbre, c'est-à-dire le feu du sacrifice considéré comme un tronc, dont les flammes sont les branches, image familière aux poètes du Rig-Véda.

« O Pávamāna, arrose avec le doux ruissellement Vanaspati qui a mille rejetons, dont la couleur est celle du feu, qui brille, qui est d'or. » (717. 10.)

(1) Iḍā ou ilā est souvent employé comme nom commun dans le sens de libations. Le doublet irā a la même signification. Enfin la racine iḍ est à rapprocher de la racine iṣ; or précisément le substantif iṣ est un troisième nom de la boisson du sacrifice. Enfin ilā est qualifiée de ghṛitáhastā (532. 8.) et de ghṛitápadi (896. 8).

(2) Il donne la forme aux flammes (à ses propres flammes) d'abord, puis aux objets merveilleux auxquels les flammes sont comparées ; *cf.* Vulcain, le divin artisan.

Cet arbre, ainsi arrosé par la libation, croît et prend une forme avec l'aide de Tvaṣtar.

« Notre ruissellement multiple et mystérieux (ce sont les libations qui parlent) (1), que Tvaṣtar le suscite (mot à mot : le délie) pour l'efflorescence (2) [de Vanaspati]. » (142. 10.)

Enfin c'est

AGNI OU INDRA

lui-même, dernier terme de l'évolution dont nous venons d'analyser les phases, le maître du sacrifice, la flamme brillante et pure, définitivement victorieuse de l'obstacle, le deva d'en haut lumineux et vivant, opposé aux libations d'en bas, qui semblent mortes ou endormies.

On peut maintenant comprendre le rôle que jouent dans le sacrifice les devas appelés Açvins, et désignés dans certaines formules sous le nom de Sacrificateurs divins. Pour résumer cette étude et en rappeler les points principaux, il suffira de mettre sous les yeux du lecteur deux rédactions du texte qui nous a servi de base.

RÉDACTION SIMPLE

probablement la plus ancienne (359. 5-11).

« Déesses qui fermez, ouvrez pour notre réconfort, vous qui êtes belles à franchir, accomplissez le sacrifice. »

« [Nous désirons] les deux réconfortantes, au bel aspect, mères courantes (3) du sacrifice ; nous désirons Doṣâ et Uṣas (4). »

« Invoqués quand vole Vâta, divins sacrificateurs de Manu, venez à ce sacrifice. »

(1) On peut admettre aussi que le sacrificateur parle de *son* liquide, de celui qu'il est en train de verser.

(2) Póṣāya de puṣ, on pourrait traduire aussi : « pour la nourriture... »

(3) Dans le sens où nous disons : eaux courantes, eaux vives.

(4) Habituellement doṣá et uṣás sont remplacées par les couples Uṣásānáktā ou Náktoṣásā.

« Qu'Ilâ, Sarasvatî, Mahî, les trois déesses réconfortantes, s'établissent sur le barhis, inoffensives. »

« Tvaṣtar, viens ici, guérisseur, qui te développes dans la nourriture, lorsqu'a lieu le sacrifice, pousse-nous dans les airs. »

« Là où tu as connu, Vanaspati, les signes cachés des devas (c'est-à-dire les devas ajás), là fais aller les libations. »

RÉDACTION PLUS DÉVELOPPÉE

probablement postérieure (518. 5-10).

« Ils ont fait s'ouvrir celles qui ferment, ceux auxquels on a apporté de belles libations, ceux qui vont vers les devas, qui désirent un char, au milieu de la troupe des devas. Comme deux mères opulentes, qui lèchent leur petit, les jeunes femmes dans nos réunions ont oint [l'enfant Agni].

« Qu'[elles viennent] les deux jeunes femmes divines, grandes, que, pareilles à une vache qui donne beaucoup de lait, la Claire et la Sombre (uṣâsānáktā) siégeant sur le Barhis, appelées par beaucoup, riches en dons, viennent, dignes du sacrifice pour la bonne marche [d'Agni]. »

« Vous qui vous agitez dans les sacrifices, vous qui chantez chez les enfants de Manu, je vous invoque pour faire le sacrifice, vous qui connaissez ceux qui sont nés ; faites que notre offrande s'élève en l'air (mot à mot : soit droite), quand nous vous invoquons ; c'est vous deux qui donnez les présents aux devas (1). »

(1) Viprā yajñéṣu. Vìpra, épithète fréquente d'Agni et des Açvins, fait primitivement allusion aux mouvements de la flamme tremblottante ; puis est venu le sens dérivé d' « agité, inspiré » ; d'où : chantre, poète. — Kārû, chanteurs. La même épithète est employée au vers 7 de l'hymne 936 en parlant des dêvyā hótārā. Il n'en est pas question ici explicitement, mais la comparaison avec les diverses rédactions de la même formule montre bien qu'il s'agit d'eux. — Jātávedasā ; « qui connaissez ceux qui sont nés », c'est-à-dire qui savez où et comment naissent les Agnis, qui prévoyez les Agnis futurs par les Agnis passés. — Faites que notre offrande soit droite, ūrdhvám, dressée en l'air ; cf. le grec ὀρθός. Cette même offrande va devenir le tronc de l'arbre du sacrifice. — « Quand nous vous invoquons », mot à mot : dans les invocations. — « C'est vous qui donnez les présents aux devas », c'est-à-dire : c'est par votre intermédiaire que les devas sont mis en possession des libations.

« Que Bharâti avec celles qui sont issues de Bhârati, qu'Ilâ avec les devas, qu'Agni avec les enfants de Manu, que Sárasvatî avec ceux qui sont issus de Sarasvatî, s'approchent d'ici; que les trois déesses s'établissent sur ce Barhis. »

« Accrois pour nous la source qui jaillit, deva Tvaṣtar, et ouvre-la généreusement; c'est d'elle que naît le héros actif, qui produit de belles œuvres, qui attelle les libations, qui a l'amour des devas. »

V

Caractère vague des Açvins. Difficulté de les distinguer l'un de l'autre. Conclusion.

Les mots devâ açvínā, par leur sens étymologique, résument l'idée suivante: les devas, c'est-à-dire les brillants, apparaissent dans l'éclat des flammes, avec lesquelles d'ailleurs ils ont été primitivement confondus.

Ainsi le mot açvínā, avant de devenir un nom propre, a été une épithète; dans les hymnes du Rig-Véda, les Açvins sont déjà des divinités particulières; cependant il reste quelques traces de l'ancienne signification. Outre l'expression même de devâ açvínā, assez fréquente, il est permis d'attacher une grande importance au passage suivant:

« Pour vous deux, pour vous donner à boire, la déesse de l'offrande fait couler le soma, elle qui [vous] désire; vous deux qui avez des chevaux (açvínā), qui avez des bras étincelants, de belles mains, élancez-vous au moyen du madhu, grandissez dans les eaux. » (109. 4.)

L'hymne est adressé tout entier à Indra et Agni, invoqués comme couple dans chaque vers sous le nom d'Indrāgnî; açvínā, à côté de bhadrahastā et de supāṇī, a donc bien ici la valeur d'une simple épithète.

L'hymne 112 est aussi fort intéressant par la façon dont s'y trouvent présentés les Açvins. Il débute ainsi:

« C'est Dyâvāpṛithivî que j'invoque.... c'est Agni et la libation brûlante, au bel éclat [que j'appelle] pour réconforter la marche [du feu]; avec les réconforts dont vous l'aidez, pour qu'il ait sa part, avec ces réconforts, Açvins, venez. »

Tout le reste de l'hymne n'est qu'un long développement sur la seconde partie de ce vers, et toujours revient, semblable à un refrain, cette formule: « Avec vos réconforts, Açvins, venez! »

Pourquoi Dyâvāpṛithivî, invoqués au début, sont-ils remplacés dès la fin du premier vers par les Açvins? C'est qu'en réalité açvinā n'est ici qu'un synonyme de dyâvāprithivî. Le couple sacré est considéré, au moment où apparaissent les premières flammes, c'est-à-dire en langage védique, où les premiers chevaux s'élancent. Dès lors il prend la forme des Açvins, et on l'invoque sous leur nom.

Les Dioscures, en Grèce, se distinguent l'un de l'autre, et Castor n'est pas complètement semblable à Pollux. En est-il de même dans l'Inde, et peut-on discerner nettement deux personnes divines dans le couple des Açvins? Si nous nous sommes fait de ces dieux une idée juste, ils représentent primitivement les deux éléments du sacrifice, qui sont de nature différente. Aucune trace de cette distinction ne se retrouve-t-elle dans les textes? Or il semble que certains passages permettent de scinder le couple des Açvins en deux divinités, dont l'une correspondrait plutôt à Agni, tandis que l'autre se rapprocherait de Soma.

L'hymne 181, consacré tout entier aux Açvins, commence par une invocation assez vague, mais cependant utile pour la suite des idées, car elle annonce la libation, base du sacrifice.

« Quel est le réconfort, quelle est la richesse, tirée par vous

des eaux, que vous portez dans le sacrifice? Voici que cette cérémonie vous a honorés (ou a célébré vos louanges, en vous appelant par les crépitements d'Agni), donneurs de biens, vous qui aidez ceux qui sont nés. »

Puis viennent leurs chevaux et leur char; enfin eux-mêmes se manifestent (v. 4):

« Ici, ici, une fois nés, ils ont tendu tous deux à se réunir, avec leur corps brillant, avec leurs signes; l'un de vous est considéré comme le triomphateur brillant de celui qui lutte bien, l'autre comme le fils bien partagé de l'éclat. »

Les mots jiṣṅú et súmakha sont généralement appliqués à Indra; lorsqu'il triomphe de la libation, qui lutte avec lui pour l'étouffer, elle semble d'abord avoir l'avantage, d'où l'épithète de súmakha; mais bientôt elle est emportée dans les airs. L'un des açvins est donc semblable à Indra, ou plutôt il se confond avec lui.

Quant à l'autre, c'est le fils bien partagé de l'éclat. Or nous avons vu que parfois on considère la libation comme fille d'Agni; et uṣás, la libation brillante ou rougeâtre, est fréquemment appelée divás duhitâ, la fille de l'éclat. Si nous rapprochons divás putrás de divás duhitâ, en remarquant que putrá (fils) est amené par le caractère essentiellement masculin des Açvins, nous sommes tentés de croire que le fils et la fille de l'éclat représentent une seule et même chose (1).

Du vers suivant, nous tirerons des conclusions analogues.

« Que d'entre vous le fougueux qui se précipite vers les libations du lait (2), que celui dont la couleur est brillante, vienne vers les lieux [du sacrifice]; les deux [flots] couleur de feu de l'autre ont ruisselé par le moyen des nourritures..... »

(1) Quant à súbhaga, il signifie proprement: qui a une bonne part; et peut se traduire par abondant ou riche.

(2) Pour le sens de váça nous renvoyons à l'étude que nous avons faite précédemment de ce mot.

Le dieu ardent, couleur d'or (1), qui se hâte vers les libations, c'est Agni ou Indra ; l'autre Açvin représente les flots de l'offrande, au moment où ils vont se muer en flammes ; ils participent encore à la nature liquide, car il est dit qu'ils ruissellent, et pourtant ils sont déjà presque flammes, car on les appelle hárī (2), comme les chevaux d'Indra. On voit d'autre part que l'Açvin aux libations en flammes correspond bien au « fils abondant de l'éclat » du vers précédent.

Les mêmes idées sont encore répétées au vers 6 sous une forme un peu différente.

« Celui de vous qui est vieux, comme un taureau puissant, va vers les nombreux réconforts, il met en mouvement les libations ; par le moyen des actives nourritures de l'autre les flots ont ruisselé ; ils se sont répandus ; et, dressés en l'air, ils sont venus vers nous. »

Agni et Indra sont souvent comparés à des taureaux qui fécondent les vaches libations ; d'autre part ils se manifestent à la fin du sacrifice ; ils peuvent donc être appelés tardifs ou vieux. Si les offrandes sont le printemps du sacrifice, si les Açvins en sont l'été, Agni et Indra en seront regardés comme l'automne ; et c'est bien le sens du mot çarát, qui entre dans le composé çarádvān. En poursuivant cette comparaison, nous entendrons par hiver du sacrifice, le moment où le feu est éteint, ou n'est pas encore rallumé ; mais l'hiver éveille des images de vieillesse et de mort : nous voilà ramenés aux vieux agnis, ou aux agnis défunts, c'est-à-dire aux feux éteints ou près de l'être, qui apparaissent si souvent dans le Rig-Veda.

Le second pâda n'a pas besoin d'un long commentaire, il y est question des libations dressées (*cf.* ὀρθαι), près de devenir flammes, au moment où elles s'élèvent dans les airs.

(1) Piçáñgarūpa.
(2) Hári est ici un simple adjectif, et signifie : couleur de feu.

« Cet hymne de celui de vous deux qui est étincelant, beau à voir, développe les héros (ou les mâles, c'est-à-dire les somas enflammés) sur la place où l'on a étendu le triple Barhis ; et, de vous deux, taureaux ! le taureau qui laisse ruisseler, répand, secourable aux hommes, [la libation], comme une vache qui donne son lait. » (v. 8.)

L'hymne dont il est question est le crépitement de la flamme, qu'on entend lorsque se manifestent les formes multiples d'Agni ; en ce sens on peut dire que ce bruit appelle et suscite les devas : gîr pínvate nṝin (1). Les métaphores du taureau qui laisse couler sa semence et de la vache dont le lait ruisselle sont fort claires, bien qu'un peu incohérentes au premier abord : il s'agit de l'açvin-soma, que nous avons rencontré déjà dans les vers précédents.

Ainsi trois fois dans cet hymne, les Açvins sont décrits l'un après l'autre avec des épithètes et des métaphores qui ne permettent pas de se les représenter autrement que comme les deux éléments du sacrifice : l'un d'eux, c'est le feu dans tout son éclat, Indra et surtout Agni, après qu'il a triomphé de l'obstacle que lui opposent les libations ; l'autre, c'est l'offrande elle-même ; mais non la libation sous sa forme obscure et malfaisante ; c'est le liquide nourricier participant déjà à la nature de la flamme qu'il alimente, et près de devenir aussi subtil qu'elle ; il en a déjà la couleur, aussi l'appelle-t-on le rougeâtre ou le rouge ; et l'on s'explique qu'à ce moment du sacrifice, les deux éléments aient été facilement confondus dans le couple des Açvins.

La corrélation entre l'un et l'autre Açvin d'une part, entre Agni et Uṣas de l'autre, est exprimée nettement dans l'hymne même que nous venons d'étudier, au dernier vers.

« Celui qui a la libation.... vous appelle tous deux, Açvins, comme Agni et Uṣas. »

(1) *Cf.* 519. 8, gíras nṛivátas, les hymnes qui ont, qui suscitent les héros, c'est-à-dire les devas. Les Açvins d'ailleurs sont appelés fréquemment nárā.

C'est le résumé de l'hymne, et c'est aussi la clef qui en ouvre toutes les parties obscures (1).

Il faut citer encore un passage (504.4), où l'un des Açvins est appelé expressément Agni :

« De vous deux l'Agni dressé en l'air dans le sacrifice s'est tenu debout ; le don enflammé, qui consiste en beurre, s'élance ; il s'élance le prêtre inspiré (Agni lui-même), qui a versé la libation enveloppante, qui, lorsque la libation a été versée, a attelé les deux nâsatyā. »

Mais de ce que, dans quatre hymnes, nous trouvons une conception différente des deux Açvins, et le souvenir assez net de leur origine et de leur identité primitive avec les éléments du sacrifice, nous n'en conclurons nullement qu'à l'époque védique le couple des Açvins était regardé couramment comme un doublet d'Indra et Uṣas, d'Agni et Soma. Au contraire, il nous semble que les rares passages cités plus haut doivent être considérés comme des restes ou des imitations de documents tout à fait primitifs. Dans l'hymne 504.4 par exemple, le compilateur n'a pas compris probablement que la première partie du vers s'appliquait à l'açvin-Agni et à l'açvin-Soma ; il a donc dû transformer ou composer de toutes pièces la seconde partie pour ramener l'esprit de l'auditeur au couple des Açvins par l'intermédiaire d'Agni-prêtre, dont il venait d'être question.

Nous croyons donc qu'à l'époque où s'est constitué le texte des hymnes, on n'avait plus une idée très nette de la nature primitive des Açvins; car on ne les distinguait plus guère l'un de l'autre ; et le langage, par les formes du duel, continuellement répétées, était arrivé à les unir, comme deux frères siamois.

(1) On trouve des distinctions analogues entre les deux Açvins au vers 1 de l'hymne 184, et au vers 4 de l'hymne 584.

CHAPITRE II

LE MYTHE DES AÇVINS

I

Légendes relatives à leur naissance.

Nous avons essayé de montrer comment l'imagination des primitifs avait trouvé l'idée et la forme même des Açvins dans l'évolution physique du sacrifice, comment leur concept à la fois double et un s'était dégagé peu à peu de ses éléments constitutifs, comment nos dieux avaient revêtu l'aspect de divinités particulières et personnelles. Il nous reste à décrire ces divinités, telles que pouvait se les figurer un de leurs adorateurs, vers la fin de l'époque védique, à indiquer les rapports qu'elles ont avec les autres dieux, rapports calqués sur ceux des humains, et supposant déjà des idées anthropomorphistes, qu'ils contribuent à développer.

Les rapports de filiation sont purement métaphoriques dans le Rig-Véda; ils expriment simplement la succession de deux aspects du sacrifice. Nous avons même vu que les noms de père, de mari, de fils, pouvaient être attribués en même temps à une

divinité, suivant les divers points de vue auxquels on se place pour considérer ses rapports avec la libation. Inversement celle-ci, tantôt sous une appellation, tantôt sous une autre, est la mère, la femme, la fille de tous les devas.

De même que pṛçnī, celle qui arrose, appellation fréquente de la vache, en tant qu'elle répand son lait, est mère des Maruts, ainsi Saraṇyû, c'est-à-dire celle qui coule, qui ruisselle, autre nom de la libation, a enfanté les deux Açvins.

« On a caché, après l'avoir faite immortelle pour les mortels, et on a donné au brillant celle qui est de même couleur [que lui] ; la ruisselante a porté les deux Açvins ; lorsqu'elle a été dans cet état, elle a enfanté les deux [dieux] qui forment un couple. » (843.2.)

La libation est d'abord cachée, c'est-à-dire obscure ; cependant elle est immortelle, ou plutôt elle n'est pas morte (amṛ́tā) puisque, grâce à son mouvement, à sa vie propre, elle va devenir flamme, en s'unissant aux Agnis morts ou éteints (mártyebhyas), qu'elle fera revivre ainsi. Son époux, c'est le feu brillant, c'est le deva lumineux, si je puis me servir de ce pléonasme, qu'on désigne dans l'hymne sous le nom de Vivasvat, l'étincelant, une des multiples personnifications d'Agni.

Mais quand s'accomplit l'union de la libation avec son époux, elle n'est plus obscure, elle a pris une teinte rougeâtre ou brillante, elle a revêtu en un mot la forme d'Uṣas ou de Sûryâ ; ce qu'on peut exprimer encore en la nommant Sávarṇā (qui a la même couleur que l'élément mâle). Dans cet état elle semble porter les flammes, ou en d'autres termes enfanter les Açvins.

Au vers précédent, il est dit que Saraṇyû a donné le jour à Yama (1), ce qui signifie qu'Agni est sorti de l'offrande. C'est encore une façon d'exprimer l'accomplissement du sacrifice ; mais si nous remplaçons les épithètes par des noms propres, ce

(1) Yama, le *jumeau* d'Agni ; il est à l'égard de celui-ci ce qu'est l'un des Açvins par rapport à l'autre.

qui ne laissera pas que de donner à l'hymne une certaine incohérence, nous aurons aussitôt les germes de plusieurs généalogies, semblables à celles des divinités grecques. Tvaṣṭar avait une fille, Saranyû, qui devint l'épouse de Vivasvat; elle lui donna plusieurs enfants, Yama et probablement Yamî, qu'elle mit au monde ensemble, puis deux autres jumeaux, les Açvins (1).

C'est ainsi que se forme un mythe.

Mais à l'époque védique, ces généalogies étaient fort rares ; et beaucoup de noms propres futurs n'existaient qu'à l'état de simples épithètes : ce sont des virtualités de légendes, dont il sera temps de s'occuper, alors qu'on abordera l'étude des brâhmaṇas.

II

Les attributs des Açvins: char et attelage.

Les Açvins, une fois sortis des libations, s'élancent dans l'éclat du sacrifice (2). Ils sont montés sur un char traîné par divers animaux, et nous avons vu de quelle importance sont les chevaux des Açvins, puisque c'est d'eux qu'est sorti par la suite le mythe tout entier.

Il faut d'abord insister sur ce fait, que les Açvins ne sont nullement des cavaliers, comme on le dit généralement. Cette conception est due sans doute au rapprochement avec les Dioscures grecs ou latins, presque toujours représentés à cheval. Mais aucun passage du Rig-Véda ne permet de considérer ainsi les Açvins : partout au contraire il est question d'un char sur lequel on les invite à monter. Il en est de même pour les autres devas : Indra, Agni, Uṣas, Mitra et Varuṇa sont souvent invoqués avec leur char; jamais ils n'apparaissent comme

(1) M. Myriantheus, dans son livre sur les Açvins, a commenté, avec les plus grands détails, les textes relatifs à Yama et Yamî, et aux Açvins, en tant que fils de Saraṇyû.

(2) Divispṛçā.

cavaliers. On peut en conclure qu'à l'époque védique les habitants de l'Inde ne se servaient pas du cheval comme monture, mais seulement comme bête de trait. De ce que les Açvins sont portés sur un char, il résulte qu'ils perdent, dans la série des devas, ce caractère particulier et original que lenr donnait leur qualité de cavaliers. C'est ainsi que les Dioscures se distinguent de prime abord dans le Panthéon hellénique. Les Açvins au contraire ressemblent singulièrement à Mitra et Varuṇa, qui forment comme eux un couple monté sur un char; ou bien à Indra et Agni, Agni et Soma, quand la fantaisie du poète unit ces dieux ; et ils ne se différencient guère que par le nombre, nullement par l'aspect, d'Indra, d'Agni, de Soma, considérés isolément. Car l'évolution mythique ne fait que commencer dans le Rig-Véda, et l'origine commune de tous les dieux y est encore nettement visible. Si l'on est parfois porté à exagérer leurs caractères distinctifs, en germe ou à peine développés dans les hymnes, c'est que trop souvent on se sert, pour commenter les textes védiques, du verre grossissant de la mythologie grecque. On devrait s'attacher au contraire à préciser leurs rapports, et à montrer comment ils sont nés, les uns après les autres, en brisant l'œuf d'or du sacrifice.

Les chevaux des Açvins, qui, en tête du cortège des divinités lumineuses, émergent à la surface des libations, sont, comme on sait, les premières flammes.

« Faites ruisseler les vaches, poussez les chevaux pour nous, pour nous accroissez le héros, Açvins ! » s'écrie le chantre (118.2).

Ce qui veut dire : faites couler les libations, faites brûler les flammes, et permettez qu'ainsi grandisse Agni !

Ces chevaux « splendides, volants, ailés, couleur de feu », (118.5) ces chevaux « brillants, buveurs de lait, vites comme le vent, éclatants, fougueux, rapides comme la pensée(?), verseurs, droits, qui font la lumière » (181.2), ces chevaux, « aux sabots

rapides (1) », qui s'attellent d'eux-mêmes (119.4), ou qui sont attelés par le moyen de la libation(587.4), qui portent les réconforts, le liquide doux à boire, et qui « s'élèvent au milieu des lueurs d'Uṣas » (341.2) rappellent les coursiers d'Indra, et tous les détails de leur description s'appliquent merveilleusement aux flammes du sacrifice. Sans insister sur de simples épithètes fort claires, ces chevaux ne sont-ils pas nés dans les eaux comme Agni lui-même? « Vos [chevaux] fougueux, nés dans les eaux, se hâtent, comme l'attelage antique du grand Varuṇa », est-il dit au vers 3 de l'hymne 184. Mais ce sont eux qui dans leur élan entraînent la libation : d'obscure qu'elle était, ils la rendent brillante, en même temps qu'ils la mettent en mouvement; de là à dire qu'ils la versent, il n'y a pas loin :

« Votre char, vos chevaux triomphent de l'obscurité qu'ils écartent, et traversent ce qui est sombre, tel le soleil brillant. » (341.2.)

C'est à coups de sabots qu'ils enfoncent, qu'ils traversent l'obstacle :

« Du sabot du cheval verseur vous avez fait ruisseler les cent vases de la boisson enivrante (2). » (116.7.) C'est ainsi qu'Indra perce la libation avec son vajra, pour qu'elle puisse s'écouler; c'est ainsi encore que les Açvins emploient comme arme l'aiguillon qui leur sert à conduire leurs chevaux. Ils en frappent l'obstacle de la libation, ils le trouent, et aussitôt une flamme s'élance. C'est cette flamme elle même, droite et pointue, qui a pu donner primitivement l'idée d'un javelot on d'un aiguillon; car dans un passage du Rig-Véda, il est dit que l'aiguillon d'Indra est d'or, c'est-à-dire couleur de feu (3).

(1) 625. 35. La même épithète est donnée aux Açvins eux-mêmes (3. 1), et nous sommes ramenés à la primitive identité des devas avec leurs chevaux.

(2) Avant les mots çaphât âçvasya se trouve kārotarât, qu'on traduit ordinairement par « passoire », mais dont le sens reste fort obscur de l'aveu même de Grassmann. C'est d'ailleurs un ἄπαξ.

(3) Il est difficile de préciser l'époque à laquelle hiraṇya et ses dérivés, qui exprimaient primitivement la couleur et l'éclat de la flamme, ont désigné l'or.

« Verseuses sont tes rênes, verseur est ton aiguillon d'or, verseur ton char, ô Maghavat, verseurs tes deux chevaux, verseur tu es toi-même, toi qui as cent énergies ! » (653.11.) On pourrait donner pour commentaire à ce vers un autre passage, qui a rapport aux Açvins.

« C'est vous deux, Açvins, qui faites le ruissellement au moyen de l'aiguillon qui donne le madhu (1). » (157.4.)

Le trait le plus caractéristique des chevaux attelés au char des Açvins, c'est d'avoir des ailes (2) et de voler. La flamme en effet, rapide et légère, éveille l'idée d'un oiseau, et beaucoup de ses mouvements font songer à des battements d'ailes. D'ailleurs les flammèches et les parties supérieures du feu ne s'envolent-elles pas dans les airs ? Il est donc naturel qu'on ait donné des ailes aux chevaux des Açvins. C'est peut-être en travaillant sur cette idée des chevaux ignés s'envolant hors des libations, en regardant danser les flammes, comme nous dirions aujourd'hui, que l'imagination des peuples primitifs a créé peu à peu tous ces monstres non rencontrés dans la nature, ces chevaux ailés, ces hippogriffes aux serres d'aigle, ces chimères au corps de chèvre surmonté d'une tête de cheval, ces dragons à dos de serpent, dont la crête ressemble à une sorte de crinière ondoyante, toutes bêtes fantastiques, mères des guivres et des tarasques. Pégase serait ainsi le parent éloigné de l'hydre de Lerne, du monstre combattu par Bellérophon, ou du dragon tué par saint Georges.

Mais revenons aux Açvins : leurs chevaux, sortis des ténèbres de la libation, peuvent dire, comme la chauve-souris de la Fontaine :

> Je suis oiseau : voyez mes ailes.

(1) Kaçà signifie proprement « aiguillon » et non pas « fouet », comme le traduit Grassmann. Le fouet ne servirait à rien pour l'usage dont il est question dans ces textes. D'ailleurs il est probable qu'on ne connaissait pas le fouet à cette époque, et qu'on se servait aussi bien de l'aiguillon pour les chevaux que pour les bœufs.

(2) 118. 5 — 429. 6 — 503. 6 — 590. 4 — 625. 7.

Et ils deviennent oiseaux, en effet, par une série de transitions naturelles.

D'abord ce sont simplement des êtres qui volent, sans qu'on puisse préciser à quelle espèce particulière ils appartiennent.

« Avec vos [bêtes] ailées, inoffensives, infatigables, inflexibles, par [vos] énergies merveilleuses, c'est vous, Açvins, qui avez tiré des eaux, en les lui faisant traverser, Bhujyu plongé dans la mer (1). » (585.7.)

« Vos oiseaux ont volé pour [produire] l'éclat. » (504.6.)

Mais ils emportent avec eux les libations; ce sont donc de véritables oiseaux de proie, aigles, gypaètes, ou faucons.

« Puissent vous porter dans votre char, Açvins, les aigles attelés, rapides, qui volent, qui hâtent l'œuvre, les [oiseaux] brillants, qui, comme des vautours, se dirigent, nâsatyā, vers les nourritures (1).» (118.4.)

L'idée de blancheur est indissolublement liée à celle d'éclat, de lumière; d'autre part, avant de s'envoler, l'attelage des Açvins traverse à la nage le flot des libations. Le voilà donc formé d'oiseaux nageurs et blancs, c'est-à-dire d'oies ou de cygnes.

« Vos oies, qui accompagnent le madhu, inoffensives, aux ailes d'or, crient et se réveillent de bonne heure; elles nagent

(1) *Cf.* 969. 5 — 116. 2 — 585. 4 — 119, 4 — 428. 9 — etc.

(2) Comme ces oiseaux s'envolent en emportant les libations, l'esprit, poursuivant la comparaison, suppose tout naturellement qu'ils ont commencé par planer au-dessus des offrandes, et par fondre sur elles, comme font les aigles véritables, lorsqu'ils aperçoivent une proie. Aussi invite-t-on les oiseaux des Açvins à venir vers le sacrifice, en oubliant que c'est dans le sacrifice même qu'ils prendront naissance. De même on appelle les Açvins et on les prie de venir des hauteurs de l'air, tandis qu'en réalité ils sont encore contenus en germe dans la libation. On peut dire encore que les Açvins du sacrifice précédent, éteints ou morts, ont conservé une sorte d'existence virtuelle, qu'ils prêtent à leurs successeurs, ainsi manifestés d'avance. — 118. 4, *cf.* 118. 1. Grassmann pense que çyená désigne le plus gros et le plus fort des oiseaux de proie, soit le gypaète blanc, soit le vautour doré; la couleur particulière de ces animaux a pu contribuer à les mettre en rapport avec des divinités lumineuses comme les Açvins. Çyená d'ailleurs (*cf.* çyetá et peut-être çvetá) signifie brillant ou blanc.

dans les eaux, les [bêtes] joyeuses, qui aiment le Soma. » (341.4.)

Sûrya est comparé à un cygne dans le Rig-Véda, et, en Grèce, Apollon revient des régions hyperboréennes, c'est-à-dire se manifeste de nouveau à ses adorateurs, monté sur un cygne ou traîné par des cygnes (1). Quelquefois ceux-ci sont remplacés par un griffon, animal fantastique comparable aux chevaux ailés des Açvins.

D'autres animaux sont encore attelés à leur char. Quelquefois il est question simplement d'une bête de trait sans désignation particulière, *kakuhás*, ou *mṛigás kakuhás* (427.7, 429.4, 181.5.)

Ailleurs le couple est traîné par un âne, attelé aussi au char d'Indra (2) (287.5). Cet âne, *râsabha*, représente symboliquement la flamme, comme les autres animaux mâles, dont les noms peuvent être rapprochés du sien : *ṛiṣabhá*, le taureau, et *vṛiṣabhá*, taureau encore ou mâle quelconque. Il ne nous est guère possible de savoir si à l'époque védique l'âne était déjà domestiqué. En histoire naturelle on admet qu'il est le descendant de l'hémione, qu'on trouve encore aujourd'hui à l'état sauvage sur les plateaux de l'Asie centrale. Au cas où l'Inde védique ne l'aurait pas connu comme bête de trait, il faudrait considérer râsabha comme un simple doublet de ṛiṣabhá et vṛiṣabhá; le sens des trois mots aurait été primitivement semblable; plus tard râsabha aurait servi à désigner spécialement l'âne, tandis que ṛiṣabhá s'appliquait au taureau, et que vṛiṣabhá gardait la signification générale du mâle, « verseur de semence ». On aurait donc consacré l'âne aux Açvins, d'après une fausse interprétation des textes védiques; le fait que le râsabha est

(1) Decharme, p. 104 — Maury, t. I, 147.

(2) Dans un passage (162. 21), il est question d'un char traîné par deux chevaux, et d'un autre auquel est attelé un âne. Le premier est probablement celui d'Indra, le second appartient peut-être aux Açvins.

attelé une fois au char d'Indra, vient à l'appui de cette hypothèse.

Mais admettons que l'âne ait été domestiqué dès l'époque védique, et que râsabha désigne cet animal dans le Rig-Véda. Qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'on le représente attelé au char des Açvins? L'imagination des poètes, qui se joue au milieu de comparaisons qu'elle transforme ensuite en réalités, a fait traîner ce char par bien d'autres animaux. D'ailleurs il n'est question de l'âne que dans de rares passages (1), tandis que les chevaux apparaissent à tout instant dans les hymnes consacrés aux Açvins. Quand les devas se sont précisés et particularisés, quand on a choisi pour chacun d'eux, dans l'enchevêtrement des légendes, certains traits distinctifs, on a donné l'âne aux Açvins, parce qu'Indra probablement avait accaparé déjà le cheval, de même que la vache, toute voisine d'Uṣas, demeurait l'animal cher à cette déesse.

La robe de l'âne védique, comme celle de l'hémione, devait être blanchâtre; aujourd'hui encore il y a dans l'Inde et en Egypte une race d'ânes blancs. Or, les animaux de cette couleur étaient tout naturellement consacrés aux devas brillants, aux dieux de la lumière et de la flamme.

L'âne d'ailleurs, à l'époque védique, ne devait pas être ce qu'il est devenu chez nous : le paria des animaux, martyrisé et bafoué par tout le monde, et rendu vicieux à la suite d'une longue hérédité de misère. L'âne, patient et robuste, plus sobre que le cheval, était fort apprécié par tous les peuples de l'Orient. Les ânes apparaissent toujours en bonne place dans l'énumération des richesses bibliques.

« J'ai eu des bœufs, des ânes, des brebis, des esclaves mâles et femelles. » (Genèse. XXXII.) *(cf.* XXXIV.28) (XXXVI.24 — XLV.23 — XLVII.17.) Yissaschar, père d'une peuplade

(1) Quatre fois.

nomade, riche en troupeaux, est comparé à un âne robuste. (XLIX.14). Enfin, quand le poète veut donner symboliquement une idée de la puissance territoriale de Iehouda, il s'exprime ainsi : « Il attache à la vigne son ânon, à un cep le petit de son ânesse » (XLIX.11). Rappellerai-je la comparaison fameuse de l'Iliade (*Il.* XI.558) : « Tel un âne robuste entre dans un champ de blé, malgré des enfants... tel le grand Ajax, fils de Télamon, est assailli sans relâche par les fiers Troyens (1). »

Nous n'avons aucune raison de croire que dans l'Inde primitive, pas même à l'époque brahmanique, l'âne fut considéré comme un animal inférieur. Cependant M. Hillebrandt, dans son ouvrage sur le Soma, est amené à parler de l'âne, précisément à propos des Açvins, et il cite ce passage (Pâraskara. Gr. S. III.15) : « On dit à l'âne : tu es Çudra, fils de Çudra. » M. Hillebrandt en conclut à son indignité. Or, pour bien préciser la valeur de cette expression, il ne faudrait pas la citer sans le contexte. De plus, l'âne, si dur à la peine, peut être comparé à une caste qui travaille, sans idée péjorative. Enfin, un seul passage ne suffit pas pour condamner irrémédiablement même un animal. Le chien serait alors aussi vil que l'âne, plus vil encore, s'il faut en croire l'auteur du texte suivant :

« Le cândâla des oiseaux est le corbeau, le cândâla des animaux domestiques est le chien, le cândâla des ascètes est celui qui est irritable, et c'est le pire des cândâlas. » (Cité par Berg. Man. sk. 207.)

Enfin, au char des Açvins, la fantaisie des poètes védiques attelle une fois un taureau et un dauphin. « Votre char secourable a apporté la richesse avec le taureau et le dauphin attelés ensemble. » Singulière association que celle d'un animal terrestre avec un animal aquatique. Elle s'explique pourtant. Vṛiṣabhá signifie le taureau, ou, d'une façon générale, le mâle,

(1) *Cf.* les deux Ajax comparés à deux mulets. *Il.*, XVII, 742.

celui qui féconde. Or Soma est souvent comparé à un taureau. D'autre part, Çiñçumâra, le dauphin (1), représente Agni qui nage dans les libations (2) ; ce n'est pas d'ailleurs l'unique passage où le dieu soit comparé à un dauphin. Nous avons donc affaire à un nouveau symbole du couple Agni et Soma, devenu par une interprétation fort naturelle l'attelage des Açvins.

Nous ne citerons que pour mémoire l'explication du commentateur hindou, d'après lequel il serait fait allusion aux richesses d'un rajah, tirées de l'agriculture et de la navigation, symbolisées, l'une par le taureau, l'autre par le dauphin.

Telle est la signification des différents animaux attelés au char des Açvins. L'un ou l'autre pourra être consacré plus tard au couple divin et faire partie de ses attributs. Tantôt ce seront les chevaux que la Grèce attelle au char d'Hélios, ou bien encore les oies, proches parentes des cygnes qui traînent Apollon, ou enfin l'âne qui, dans la mythologie hindoue, fait gagner aux Açvins la course dont Sûryâ est le prix. Dans le Rig-Véda, toutes ces bêtes ne sont pas loin de leur origine métaphorique, et on est en droit de ne pas les considérer comme des animaux réels. L'hymne 116 nous représente l'arrivée des Açvins « avec leurs rapides [chevaux] qui volent sans pouvoir être arrêtés » ; ensuite c'est un âne qui les amène et, deux vers plus loin, ils tirent des eaux Bhujyu « avec les oiseaux qui vont trois jours et trois nuits » (116. 4), ou encore « avec les trois chars aux cent roues, aux six chevaux » (id.). L'abus des métaphores explique ces incohérences. Les libations, en s'enflammant, deviennent l'attelage du char des Açvins : tel est le point de vue d'où il faut partir, pour comprendre tous ces textes. « Açvins, Vṛiṣanvasû, montez sur votre char, dans le coffre d'or ; *attelez* les gras *réconforts*. » (642. 9.)

(1) *Delphinus gangeticus*, disent les lexiques. Dans le cours inférieur du Gange vit une espèce particulière de dauphins, que Quinte-Curce mentionne dans son histoire.

(2) *Cf.* Bhujyu = Agni ajà plongé dans les eaux.

Le char lui-même est formé, comme les bêtes qui le traînent, par les flammes brillantes. Aussi parfois marche-t-il sans attelage. « J'ai obtenu le char sans chevaux des Açvins. » (120.10.) Ailleurs, il est appelé mâle ou verseur (157.2), comme l'animal qu'on y attelle. Il est destiné à emporter la libation : il reçoit donc les épithètes de « prodigue, aux cent biens (119.1), qui porte le madhu (34.2), qui a de beaux dons, riche en réconforts » (118.1), etc. « Que votre char... vienne avec ses forts chevaux, [votre char] d'or, aux chemins pleins de graisse, aux roues brillantes, porteur d'offrandes, maître des biens, possesseur des nourritures. » (585.1.) Ses roues, au lieu de faire voler la poussière, laissent ruisseler les libations (139.3. — 180.1). Lorsque les offrandes s'enflamment, il est brillant comme elles, « il revêt l'éclat d'Uṣas », ou métaphoriquement il emprunte l'éclat de l'Aurore, quand on compare à l'Aurore la libation enflammée. Il s'élance, comme les chevaux fougueux qui le tirent, à travers l'obstacle, et, lorsqu'il l'a franchi, ce qui était sombre, grâce à lui, devient clair. On peut suivre en détail ces transformations. Le char, qui se fraye un chemin (116.20), s'élance à travers les choses sombres (584.3). Ces textes sont précisés par le suivant : « Votre char, Açvins, s'élance à travers les choses sombres [devenues] brillantes » (682.13). Ailleurs encore (585.3) : « Votre char, qui marche avec la jeune femme, enlève par ses roues les bords de la chose lumineuse. » Tout ruisselant des libations, il en a la couleur *(mádhuvarṇa* 431.3) ; du reste, c'est la teinte du feu, avec ses nuances diverses, tantôt rougeâtre comme Uṣas, tantôt éclatante comme Sûryâ *(sûryatvac,* dont la surface brille ainsi que le soleil, 47.9) (1), tantôt jaune comme l'or. Continuellement, cette couleur dorée s'applique au char des Açvins. Ainsi est représenté dans l'Iliade le char de Poseidôn, courant sur les flots *(Il.* XIII, 23). « Arrivé

(1) M. à m. « qui a le soleil pour peau, pour enveloppe ».

là, il plaça sous le joug ses deux chevaux, aux pieds d'airain, au vol rapide, à la mouvante crinière d'or. D'or il se revêtit lui-même, il saisit un fouet d'or, merveilleusement travaillé, monta sur le siège et s'élança à la surface des flots... La mer s'entr'ouvrait sur son passage avec allégresse, son attelage volait rapidement, et, sur sa route, l'eau ne mouillait pas l'essieu d'airain; ainsi les chevaux fougueux le portaient vers les navires des Achéens (1). »

Laissons maintenant la parole au poète védique : « Que vos chevaux splendides, volants, ailés, couleur de feu, vous fassent approcher (118.5)... Votre char au siège d'or, aux rênes d'or, arrêtez-le ici (625.28)... D'or est votre joug, votre timon, votre essieu d'or, d'or les deux roues (625.29)... Ce char, qui va vers les hymnes, qui roule par le réconfort, sa roue ne le retarde pas (625. 34). » Ce rapprochement est instructif : si la Grèce a eu de vieux chants sacrés, des recueils d'hymnes et de prières, comparables aux Védas, et dont les noms d'Orphée, Linos, Musée, nous rappellent seuls l'existence, ne serait-il pas permis de croire que les poètes épiques ont largement puisé dans ces vieilles poésies religieuses et que nous en retrouvons parfois, dans les œuvres attribuées à Homère, quelques reflets lointains? La description du char de Poseidôn montre bien ce que pouvaient faire de ces réminiscences les rhapsodes des époques postérieures. Au lieu de la sèche et monotone énumération que nous offre le Rig-Véda, nous avons dans Homère un tableau complet et vivant. Mais les détails essentiels sont restés les mêmes, et la scène n'a pas changé. Seulement les flots de la

(1) Cf. *Il.* VIII. 41. Description du char de Zeus: « Au char il attela les deux chevaux aux pieds d'airain, au vol rapide, à la mouvante crinière d'or; d'or il revêtit lui-même son corps, il saisit un fouet d'or, merveilleusement travaillé, et monta sur son char. Il frappa ses chevaux pour les enlever, et les deux bêtes volaient avec plaisir entre la terre et le ciel étoilé. » Les mêmes formules, en partie textuellement répétées, semblent indiquer qu'il y avait une conception traditionnelle du char et des chevaux divins.

libation sont devenus de véritables vagues, et le dieu franchit les mers au lieu de traverser les offrandes.

Tout ce qui précède nous donne les éléments d'une représentation concrète du char des Açvins. Certains détails semblent pourtant contradictoires : ainsi on le figure tantôt avec deux, tantôt avec trois, tantôt même avec cent roues, suivant le nombre des libations génératrices ; il a aussi deux ou trois sièges, selon que les Açvins y montent seuls ou emmènent avec eux Sûryâ (1). Enfin ce char, en traversant les eaux du sacrifice, s'est changé en barque, de la même façon que ses chevaux ont été transformés en cygnes ou en dauphins.

« C'est vous qui, pour le fils de Tugra, avez mis dans les courants cette barque animée, volante ». (182.5.)

Ailleurs, il est question du « navire qui fait bien traverser (2) ».

Le vers 8 de l'hymne 46 montre bien comment l'imagination des primitifs a passé de l'idée de char à celle de barque, ou inversement. « Votre rame large et éclatante (3), c'est le char dans le courant des rivières; la prière attelle les gouttes du Soma. » Au commencement du vers, la flamme est comme une rame qui remonte le courant des libations ; or, la rame appelle l'image d'un bateau. Mais celui-ci n'est qu'une autre forme du char, auquel sont attelées les gouttes enflammées du Soma. Dans un passage, ce vaisseau a cent rames (116.5) : nous avons déjà vu cent chevaux au char du sacrifice, cent vaches-

(1) 30. 19 — 118. 2..., etc.
625. 28 — 642. 5..., etc.

(2) Sutármāṇam nâvam. 662. 3. La première partie du vers est consacrée à Varuṇa, ainsi que les deux vers qui précèdent. Dans les trois derniers, il est question des Açvins. Peut-être est-ce précisément ce vaisseau, particulier aux Açvins aux époques postérieures, mais ayant primitivement la valeur d'une simple comparaison, qui a poussé quelque poète à joindre ainsi les Açvins avec Varuṇa dans un hymne de 6 vers.

(3) Mot à mot : la rame de l'éclat de vous large.

libations répandues en l'honneur d'Indra : l'hécatombe grecque a dû sortir de pareilles formules.

Parfois chaque flamme est comparée à une barque, qui traverse d'abord les libations, puis s'envole dans les airs. « Vous avez porté Tugra avec vos barques animées, qui, loin de l'eau, nagent dans les airs ». (116.3.) Ici le poète védique exprime une idée fort simple par une énigme paradoxale, ce qui devait passer pour le comble de l'art à cette époque (1).

III

La Course des Açvins et le lieu où elle s'accomplit.

Nous avons vu comment s'était formée la conception du char des Açvins ; elle est d'abord à peine distincte, et c'est un des mille aspects de la flamme qui dévore les libations ; puis elle s'objective peu à peu, et d'apparences vagues se dégage une image concrète. C'est maintenant un char réel que décrit le poète, avec ses essieux et ses roues, son coffre de métal, son timon auquel s'adapte le joug, les sièges pour ceux qui le montent, les courroies pour les chevaux, et les rênes qui servent à conduire. Où les dieux dirigent-ils sa course ? Là où vont les flammes elles-mêmes qui s'élèvent et s'évanouissent dans l'air. Le char qui revêt leur éclat est emporté comme elles dans l'espace, dans les parties supérieures de l'atmosphère, que les Grecs appelaient *αἰθήρ* (2), les Latins aether, et que plusieurs peuples ont regardées comme la demeure inaccessible des dieux.

(1) L'hymne 164 est formé tout entier par des paradoxes de ce genre.
(2) L'αἰθήρ (de αἴθω, brûler) est étymologiquement « ce qui brûle ».

Mais ce n'est pas là une conception primitive. A l'origine, si notre interprétation du Rig-Véda est exacte, le théâtre du drame religieux n'est pas plus grand que l'emplacement même du sacrifice. C'est plus tard seulement qu'on fera de celui-ci une réduction de l'univers, en voyant ses flammes nourricières se volatiliser mystérieusement et se disperser aux quatre coins de l'espace. Une autre idée vient se greffer sur celle-là : le sacrifice, primitivement, a eu pour objet, en produisant les flammes, de créer les devas. Tous les jours naissent ainsi une infinité de dieux nouveaux qui remplacent les dieux morts des sacrifices précédents, dont ils sont des espèces de doubles indéfiniment reproduits. Mais ceux-là mêmes qu'on considère comme éteints ou défunts, si l'on s'attache à leur origine matérielle ou à leur représentation purement concrète, sont vivants et immortels, en tant qu'ils sont devenus des symboles. Ils ont alors la valeur d'une idée abstraite, dont la compréhension s'étend à tous les individus qui la réalisent sous des formes concrètes. On peut dire en ce sens qu'à tous les sacrifices de nouvelles manifestations des Açvins viennent rajeunir ces devas ; qu'il existe une idée des Açvins, à laquelle le langage et la littérature prêtent un semblant d'existence, et que la fantaisie du poète objective en image assez nette dans la demeure mystérieuse et vague de tous les dieux ; — et aussi des formes matérielles et quotidiennes des mêmes Açvins, que cette idée vient successivement animer. C'est ainsi que les Açvins matériels ne sortent pas de la libation ou des flammes qui la dévorent, en un mot du sacrifice, tandis que postérieurement les Açvins abstraits se rendront à ce sacrifice d'un point indéterminé de l'espace, sans que jamais cependant l'esprit de leurs adorateurs distingue ceux-ci de ceux-là.

Ces considérations étaient nécessaires pour expliquer la confusion des idées et l'incohérence des images dans presque tous les passages où il est question de la course des Açvins. L'inter-

prétation tardive et irrationnelle de certains textes, appuyée par l'évolution de l'idée religieuse et la diffusion des dieux hors du sacrifice dans tout l'univers (panthéisme), montre les Açvins parcourant les deux ou les trois mondes, volant dans les espaces de l'air, sur les plaines des eaux, ou par dessus les montagnes de la terre, et quittant leur demeure mystérieuse pour venir dans la maison de l'homme pieux qui les invite au sacrifice. D'autres morceaux sont restés plus voisins de leur signification primitive, soit qu'ils datent de plus loin, soit que l'imagination du poète s'y soit donné moins librement carrière et ait respecté davantage la lettre des anciennes traditions; de ceux-là il résulte que les voyages des Açvins ne dépassent pas l'Océan de la libation et le sommet des flammes du sacrifice; ils nous serviront à expliquer les autres.

« Dans cette course que vous faites ensemble, remuants, que votre char traverse les sept courants, que vers nous se meuvent les beaux [chevaux] attelés par les dieux, qui, tirant les timons, vous transportent. » (583.8.)

« Voici que cette lueur s'élève dans l'air; il est attelé lorsque point la lumière, le char qui fait le tour. » (341.1.)

Ces sept courants que franchit le char des Açvins, ce sont les sept libations dont nous avons déjà parlé; cette lueur et cet éclat qui l'accompagnent, ce sont les flammes du sacrifice. C'est bien de l'offrande qu'il sort, de l'offrande considérée métaphoriquement comme un obstacle dont il ouvre ou brise les portes.

« Ouvrez les portes de la solide étable, riche en vaches, pour celui qui chante, vous qui avez les dons brillants. » (503.11.)

C'est-à-dire : permettez que les libations se répandent pour Agni crépitant. Elles sont souvent comparées à une mer, d'où l'expression suivante :

« Attelé par vous deux, votre char immortel avance dans la mer, Açvins aux actes merveilleux! » (30.18.)

On les identifie encore à la Nuit laissant la place au Jour, à l'Obscurité à laquelle succède la Lumière :

« Ils s'élèvent dans les lueurs d'Uṣas, ils apportent le réconfort, ils possèdent le madhu, [votre] char et [vos] chevaux : ils triomphent de l'obscurité qu'ils écartent, et traversent la chose sombre, tel Sûrya qui brille. » (341.2.)

Ce char est souvent qualifié de *párijman*, « qui fait le tour, qui va tout autour » ; cette expression s'applique fort bien au cercle ondoyant de la flamme. Ce sont encore les flammes aux volutes mouvantes que représentent les roues du char : une de ces roues court tout autour de la libation, l'autre pointe en avant (1). Ainsi dans un foyer certaines flammes paraissent plus particulièrement attachées aux aliments qu'elle lèchent et consument, tandis que d'autres se dressent et s'élancent dans les airs.

S'il s'agit d'un char réel, le passage cité est tout à fait absurde, car il est matériellement impossible que les deux roues suivent deux directions différentes ; l'une ne peut pas tourner, tandis que l'autre va tout droit. Avec notre hypothèse, l'explication est fort simple, l'expression seule reste paradoxale ; mais nous savons le goût qu'avaient pour les énigmes les poètes de l'âge védique. En voici une qui trouve naturellement sa place ici : « [Açvins], vous avez appuyé l'une des roues de votre char sur la tête du taureau, tandis que l'autre fait le tour du ciel. » (30.19). Rien de plus simple à résoudre : Soma est souvent représenté comme un taureau ; la tête du taureau, c'est donc la libation qui s'élève ; quant au ciel ou au jour, il est identique primitivement à l'éclat ou à la flamme. Nous retrouvons la même idée que tout à l'heure, exprimée sous une forme différente. Les flammes tourbillonnantes sont figurées par le

(1) 642. 4. « Une des roues de votre char va tout autour (de la libation) ; l'autre vous pousse fougueusement. »

char des Açvins, qui tourne dans l'éclat, c'est-à-dire métaphoriquement qui fait le tour du ciel (1). C'est ce qu'on exprime encore en disant qu'il parcourt Dyâvâprithivî (292.8) (2). Ce couple, qui d'abord représente les deux éléments du sacrifice, est devenu plus tard le symbole du Ciel et de la Terre. C'est dans le même sens que le poète dit aux Açvins d'approcher avec leurs attelages les plus hauts, avec leurs attelages moyens, avec leurs attelages les plus bas (503.11), c'est-à-dire avec la partie supérieure, moyenne et inférieure du sacrifice enflammé. C'est le feu, d'abord à son origine, plongeant dans la libation obscure et pour ainsi dire emprisonné par elle, puis devenant plus clair, et triomphant de l'obstacle qu'il couvre tout entier, enfin abandonnant la demeure ou la base de l'offrande pour s'élancer dans les airs.

Quand l'homme a grandi démesurément le sacrifice jusqu'à lui faire remplir le monde, il a divisé inconsciemment l'univers en trois parties: le Ciel, le Sol, le Sous-sol. Devant ses regards, le dominant et l'enveloppant, mystérieux et inaccessible, s'étend le Ciel, où se passent les phénomènes d'ombre et de lumière, d'où vient la chaleur, la pluie, la foudre; à sa portée, son domaine propre, le Sol, avec les cours d'eau, les forêts, les rochers et les mers ; et au-dessous de lui un inconnu plus mystérieux encore que le Ciel, car on ne le voit même pas: un vague pays deviné noir et terrible par les fissures des cavernes et les ouvertures des volcans, la patrie des tremblements de terre, mais aussi la région d'où jaillissent les fontaines et dans laquelle germent les plantes.

(1) 339. 5. « Votre char va au loin tout autour de l'éclat, lorsqu'il roule en sortant de la nappe d'eau; » ou: « Votre char fait au loin le tour du ciel, lorsqu'il roule en sortant de la mer. »

(2) *Cf.* 642. 5. « Votre char, Açvins, aux trois sièges, aux rênes d'or, court tout autour de Dyâvâprithivî. »

Aussi, quand le cerveau humain forge des dieux, il les divise souvent en ces trois catégories :

Dieux d'en haut, les plus puissants et les plus vagues;

Dieux secondaires et moyens, génies favorables ou esprits malfaisants, qui se mêlent à la vie de l'homme, cachés dans les arbres, le corps des animaux, le lit des fleuves ou les abîmes de la mer ;

Dieux d'en bas, à double aspect, horribles par leur mystère, bienfaisants par leur fécondité, dieux des morts et dieux des moissons.

Tels chez les Grecs, les dieux qui habitent l'Aither inaccessible, les génies de la Terre, et les divinités chthoniennes ; chez les Romains, les dieux supérieurs, moyens et inférieurs (1); chez les Chrétiens, le Ciel, la Terre et les Enfers.

Dans le Rig-Véda, les offrandes sont aussi divisées en trois, d'une façon purement conventionnelle et à cause de l'importance qu'a pris ce nombre. « Fais-nous part, [Agni!], des nourritures les plus éloignées, des moyennes, et donne-nous le bien le plus rapproché (2). » (27.5.)

Enfin les dévas sont considérés comme résidant tour à

(1) Audi Jupiter, diique omnes cœlestes, vosque terrestres, vosque inferni, audite. (Vieille formule fétiale — Tit. Liv. I, 32.) — Ita me dii deæque, superi atque inferi atque medioxumi (Plaut. Cistell., II, 1. 36.)

(2) *Cf.* encore 20. 7, té no rátnāni dhattana trír à sàptāni sunvaté. A propos de ce vers Sàyaṇa explique que dans le vase du sacrifice il y a trois espèces d'offrandes superposées, qu'on appelle les supérieures, les moyennes, les inférieures. Evidemment les textes que nous citons, mal compris, ont dû amener dans le rituel du sacrifice la superposition réelle des trois offrandes.

Enfin on peut citer le passage suivant :

34. 6, trír no açvinā divyâni bheṣajà triḥ pàrthivāni trír u dattam adbhyáḥ. Ce passage peut se traduire ainsi : « Trois fois, Açvins, donnez-nous les réconforts brillants (c'est-à-dire les flammes), trois fois les (réconforts) largement étendus (c'est-à-dire les libations ruisselantes), trois fois (donnez-nous-les en les tirant) des eaux. » On pourrait interpréter aussi : « Trois fois donnez-nous les réconforts brillants, trois fois (ceux) terrestres, trois fois (ceux tirés) des eaux. » C'est ainsi qu'on arrive au sens admis par Sàyaṇa et qui se rattache à la conception des açvins médecins : « les remèdes du ciel, ceux de la terre, et ceux des eaux. »

tour dans trois régions, désignées, ainsi qu'on le voit, de façons très diverses. Trois vers de l'hymne 628 nous montrent les Açvins, d'abord dans l'*Antárikṣa*, c'est-à-dire à l'intérieur de la libation, puis sortant de celle-ci sans avoir encore tout leur éclat, enfin procurant ou trouvant la lumière et la flamme (1).

Ailleurs on les appelle, qu'ils soient (630.1) « dans celle qui offre une large demeure, ou dans la mer offerte (2) ». Cette mer offerte n'est pas différente de l'*Antárikṣa*, la libation obscure, semblable elle-même aux réconforts les plus proches dont il est question 27.5 ; « celle qui offre une large demeure » doit être rapprochée des « réconforts largement étendus » (34.6) ; enfin « l'éclat du jour » correspond de même aux « offrandes brillantes (3) ».

De là sortent encore d'autres formules, plus vagues et plus générales :

« Que vous soyez loin, nâsatyā, ou que vous soyez près, Açvins, avec votre char aux mille éclats ! » (628.14.)

« Que vous vous trouviez devant ou derrière... » (630.5.)

« Venez, Açvins, nâsatyā, de derrière, de devant, d'en bas, d'en haut, de tous côtés... » (589.5. id. 588.5.)

Cette explication rend compte aussi des trois pas des Açvins (628.23), qui représentent leur passage dans les trois parties de la libation, en un mot leur accroissement ; on peut les rapprocher des trois pas (4) de Viṣṇu, par lesquels ce dieu franchit

(1) 628. 3. « Venez de l'Antárikṣa voisin...— 4 Venez vers nous de l'Antárikṣa éclat (c'est-à-dire de la libation devenue éclatante) — 7. Du jour brillant venez vers nous, vous qui trouvez la lumière. »

(2 Si la division des pâdas ne s'y opposait, on serait même tenté de joindre gr̥ihé à âdhi âkr̥ite, et de traduire « dans la mer qui leur est préparée comme maison ».

(3) 628. — 3. náhuṣas ântárikṣāt. — 4. divás ântárikṣât. — 7. divás rocanât.
27. — 5. ántamasya vásvas. — madhyaméṣu vâjeṣu. — paraméṣu vâjéṣu.
34. — 6. adbhyás [bheṣajâ] — pârthivāni bheṣajâ — divyâni bheṣajā.
630. — 1. samudré — dīrghápras admani — rocané diváḥ.

(4) Comparer d'une part 154. 3, 4, pour Viṣṇu, et d'autre part 503. 2 et 628. 23 pour les Açvins. Les éléments de la légende, dispersés dans les deux hymnes 503 et 628, sont réunis dans deux vers consécutifs de 154.

les trois mondes, ou qui, d'après une autre explication, marquent les trois sacrifices quotidiens. Ces trois sacrifices jouent un grand rôle dans la mythologie védique, et n'ont pas peu contribué à rendre sacré le chiffre trois. Ils avaient lieu le matin, à midi et le soir, et correspondaient, si nous en croyons un passage du Rig-Véda, aux trois moments où l'on trayait les vaches (430.3).

« Venez quand on trait les vaches, tôt le matin, au milieu du jour, au coucher de Sûrya. »

Il est vrai qu'on pourrait interpréter *saṃgavé* dans le sens métaphorique ; « traire les vaches » équivaut à « verser les libations ».

Le premier sacrifice semble avoir pris une importance particulière, surtout à l'époque brahmanique, peut-être parce qu'on a mal compris certains mots, tels que *prātár*, *prātaryâvāṇā*, souvent employés en parlant des Açvins. Prātár signifie « d'abord », « avant les autres », et par suite : « de bonne heure », « de bon matin ». Grassmann et en général tous les commentateurs lui donnent, lorsqu'il s'agit des Açvins, le dernier sens, fort acceptable sans doute, mais trop exclusif. Ne vaut-il pas mieux comprendre que les Açvins viennent avant d'autres devas, tels qu'Agni ou Indra, qu'ils apparaissent tout d'abord dans le sacrifice. C'est en partant de la même idée qu'on les appelle aussi ceux qui viennent le plus facilement ou le plus vite (1).

(1) Gamiṣṭhā 118. 3 — 292. 3 — 430. 2. — Pour prātár et prātaryâvāṇā, voir 866. 1 — 642. 15 — 431. 1, etc.

IV

Fonctions des Açvins.
Biens qu'ils apportent; Les Açvins médecins.
Biens donnés en échange; soma et madhu.

Nous avons vu comment il faut comprendre l'arrivée des Açvins au lieu du sacrifice ; en réalité ils n'y viennent pas, ils y naissent tous les jours ; mais une confusion finit par se produire dans l'esprit des sacrificateurs, et les Açvins évanouis dans le passé gardent une sorte d'existence vague et abstraite, qui se réalise tous les jours par de nouvelles formes divines dans chaque sacrifice, conçu comme leur nourriture. Leur char porte ou plus exactement emporte l'offrande, considérée sous l'un ou l'autre de ses aspects métaphoriques. Lorsqu'il revient du lieu mystérieux où il était allé, il rapporte aussi des libations, liquides ou enflammées, qui doivent contribuer à la splendeur du nouveau sacrifice. C'est ainsi qu'on demande aux Açvins toute espèce de biens, qui primitivement ne sont pas autre chose que l'offrande appelée de noms divers qui, plus tard, seront pris au propre et occasionneront des transformations considérables dans les rites religieux. Leur course est dite riche en chevaux, en vaches, en or, protectrice ou productrice de héros ; cela ne signifie pas à l'origine qu'on attend d'eux des troupeaux en chair et en os et des richesses véritables, ni qu'on implore leur protection dans la bataille, ou qu'on espère par leur entremise une illustre postérité. Les vaches sont les libations, les chevaux représentent les flammes, et l'or exprime l'offrande enflammée, lorsqu'elle a pris la couleur jaune rougeâtre du feu. Quant aux

héros, il semble hors de doute que ce sont les devas eux-mêmes, suscités ou protégés par les Açvins (1).

« Açvins, faites votre course, féconde en vaches et en chevaux, qui protége les héros, [Dieux] brillants ! » (232.7.)

« Açvins, aux actes merveilleux, votre course (2) est pour nous riche en vaches et en or; ensemble dirigez ici votre char. » (92.16.)

D'autres passages sont moins explicites : « Puissions-nous marcher avec l'aide des Açvins, maintenant agissante, réconfortante, efficiente ; apportez, [Açvins], la richesse et les héros, [apportez] tous les biens immortels» (396. 18). Ce sont les Agnis qui parlent; les Açvins, en les suscitant, leur permettront de marcher, grâce aux riches offrandes enflammées, c'est-à-dire immortelles, ou plutôt non mortes, par opposition avec l'état d'inertie et d'obscurité dans lequel elles se trouvent avant la manifestation de la flamme.

C'est la libation qu'ils apportent, de quelque nom qu'on l'appelle, qu'on la considère comme brillante ou donnant le réconfort, comme étant en mouvement ou comme nourrissante (503.4). Cette richesse est tirée des eaux, c'est-à-dire liquide, ce qui est une autre manière de désigner la libation (181.1). Dans le même sens on appelle Agni fils des eaux. Mais quand l'offrande est enflammée, on peut dire qu'elle sort de l'éclat du jour, c'est-à-dire métaphoriquement du ciel. « [En la prenant] dans l'eau ou dans l'éclat (dans la mer ou dans le ciel), donnez-nous la richesse très-désirée. » (47.6.) Cette richesse, « qui a l'aspect de l'or », « qui donne le libre espace », c'est-à-dire quit permet aux flammes de s'étendre (3), les Açvins l'apporten

(1) Voir dans Grassmann le mot nṛ. Dans la moitié des cas, il s'applique nécessaire ment à des devas, entre autres à Agni et aux Açvins.

(2) Pour traduire exactement *vártis* (de vṛit), il faudrait dire plutôt : « que votre char roule avec des vaches et des chevaux, et en protégeant les héros. »

(3) L'extension et par suite la durée des flammes est exprimée par des mots tirés de

dans des vases, ce qui est naturel, puisqu'elle est d'abord liquide, mais ce qui ne contribuera pas peu dans la suite à confondre les deux devas avec certains prêtres, dont on leur donnera le nom (1).

« De la passoire (?), du sabot du cheval et du taureau, vous avez fait ruisseler les cent vases de la boisson enivrante (2). » (116.7.)

Le geste même du prêtre qui verse le soma est accompli par les Açvins dans l'imagination du poète :

« Nâsatyâ, vous avez mis de côté le vase qui sert à verser la libation, le fond en dessus, l'ouverture tournée ; que les eaux coulent pour donner mille biens, et pour calmer la soif pressante de Gotama. » (116.9.)

Puis, sous leurs auspices, se déroulent toutes les phases du sacrifice. Ce sont les flots des libations qui coulent, pareils à des fleuves, quand les portes sont ouvertes ; l'obstacle est surmonté (625.21), grâce aux deux devas qui le frappent et le brisent avec leur aiguillon (628 pass.-866.13). L'offrande, qui va prendre

la racine tan, qui signifie étendre. Mais nous savons que le feu qui s'étend est appelé Agni, et qu'on considère ce dieu comme s'engendrant lui-même, ou comme procréant des fils qui le perpétuent. Ce rapprochement et cette confusion des idées d'extension matérielle, de continuité dans l'espace et dans le temps, de perpétuité, enfin de génération et de descendance, expliquent le sens qu'ont pris les mots tanû (corps), tàna (enfants, descendance), tánaya (postérité), etc.

Nous disons encore aujourd'hui que l'homme se continue et se prolonge par ses enfants. Or quelle est la signification primitive, très sensible dans cette phrase, des mots continuer et prolonger ? Notre façon de parler ne rappelle-t-elle pas tout à fait le langage des poètes védiques, quand ils parlent d'extension, de continuité, de descendance ? Seulement qu'est-il arrivé pour nos textes ? On n'a plus vu bientôt, dans les passages qui nous occupent, que le sens de « postérité ». Car un grand nombre de mots, dans toutes les langues, évoluent de leur attribution concrète, qu'ils finissent souvent par perdre, vers un sens plus ou moins figuré et abstrait. Dès lors ces passages ont paru corroborer ceux dans lesquels les Açvins interviennent pour la conception et l'enfantement d'Agni, ou favorisent et suscitent les héros (nárā). On s'est donc figuré qu'aux Açvins leurs adorateurs demandaient des enfants.

(1) Voir dans la deuxième partie les Açvins Adhvaryus.

(2) *Cf.* 117. 6. Passage analogue : « ... vous avez fait couler cent vases de douce liqueur. »

tout son développement, se meut et s'élève sur les ailes de la flamme. Les deux éléments du sacrifice sont donc là, lorsque les Açvins apparaissent, « avec mille vaches, avec mille chevaux » (1). Si nous nous rappelons qu'ils personnifient eux-mêmes ces deux éléments, nous arrivons par une autre voie à cette conclusion déjà donnée à propos d'Agni, mais cette fois plus générale : le sacrifice naît de lui-même, indéfiniment.

Quand la libation se met en mouvement, elle est déjà virtuellement la demeure qu'habite le dieu. En ce sens on pourra dire d'une façon paradoxale que les Açvins font marcher les maisons.

« Mettez en mouvement le *bráhma*, et mettez en mouvement les offrandes.... »

« Mettez en mouvement l'habitation, et mettez en mouvement les héros.... »

« Mettez en mouvement les vaches, et mettez en mouvement les maisons... » (655. 16, 17, 18.)

Du reste, le dieu se manifeste déjà en appelant les Açvins par ses hymnes ou ses crépitements (2). Nous n'insisterons pas sur ces offices des Açvins, que nous avons exposés longuement à propos de leurs prétendus favoris. Un seul point mérite d'arrêter l'attention : Agni est comparé soit à un enfant, soit à un petit veau, engendré par un mâle ou par un taureau dans la matrice de la femme ou de la vache-libation, puis conçu et porté par elle, enfin mis au monde après le temps normal de la gestation.

D'autres comparaisons viennent se greffer sur celle-là : telle la fente, tel le lieu étroit d'où sort un héros ; tel l'arbre qui jaillit d'une matrice (3).

De pareilles images, suggérées par les organes de la généra-

(1) 682. 14. « Venez vers nous avec mille vaches, avec mille chevaux. » — 15. « Ne nous oubliez pas avec mille vaches, avec mille chevaux. »

(2) Au propre 158. 1.

(3) On connaît le mythe de la femme rêvant que d'elle sort un arbre aux branches innombrables et touffues, symbole d'un peuple nombreux et puissant.

tion ou les rapports sexuels, sont fréquentes dans le Rig-Véda. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter aux très nombreux passages où il est question du yoní, de la matrice (voir ce mot dans Grassmann). Les Açvins placent dans le sein de la libation le fœtus d'Agni, et l'en tirent dans le dixième mois (1).

« Que les deux devas Açvins, couronnés de lotus, posent ton fœtus... Nous appelons, pour le mettre au monde dans le dixième mois, ton fœtus, que les Açvins font sortir au moyen de l'araṇi (2) d'or. » (1010. 2, 3.)

Ce passage si clair peut être utilement mis en regard d'un autre qui, considéré tout seul, comporterait bien des interprétations.

« C'est vous qui placez le fœtus dans les femelles et dans tous les êtres (3), intérieurement, c'est vous qui avez suscité Agni, et les eaux, et les arbres, Açvins (4), ô taureaux ! » (157.5.)

(1) En effet, une femme, à moins d'avoir conçu le premier jour d'un mois, accouche dans le dixième mois, et non dans le neuvième.

(2) Voir Regnaud, Rig-Véda, p. 202 sq., pour le mot aráṇi.

(3) Tous les êtres, ce sont les cent, les mille biens dont il est si souvent question, c'est-à-dire tous les éléments du sacrifice, le sacrifice tout entier.

(4) Inutile d'insister sur l'importance que prendraient les Açvins, si l'on s'en tenait à la lettre de ce passsage. Au fond il signifie simplement que le couple divin préside à la naissance du feu. Les eaux sont les libations, les arbres sont les flammes qui en sortent.

Le passage où il est question d'un arbre jaillissant comme d'une matrice vaut la peine d'être cité :

« Lorsque le Dévorant, qui descend dans la fente, vous a appelés, telle une femme [en gésine] qui a besoin de secours, venez alors, Açvins, avec la vitesse de l'aigle, [vitesse] qui apporte les secours les plus nombreux !

« Fais-toi passage, arbre, comme [s'ouvre] le vagin d'une [femme] qui va enfanter ; entendez mon appel, Açvins, et délivrez Saptávadhri.

« Pour le ṛiṣi Saptávadhri, qui a peur et demande de l'aide, c'est vous, Açvins, par vos magies, qui en ouvrant et refermant faites sortir l'arbre.

« Ainsi que le vent agite de tous côtés l'[étang] plein de lotus, ainsi que ton fœtus à dix mois sorte et se meuve !

« Ainsi que le vent, ainsi que l'arbre, ainsi que le flot s'agite, ainsi toi, à dix mois, viens avec le cordon ombilical.

« Le petit, qui a reposé dix mois dans sa mère, qu'il sorte vivant et non blessé, vivant, d'une [mère] vivante ! » (432. 4 à 9.)

Le dévorant qui descend dans la fente, c'est Atri au fond de la libation. La pre-

Enfin les mêmes idées trouvent leur expression la plus vague et la plus générale dans des textes comme ceux-ci, qui maintenant se passent de commentaire :

« Allez votre route pour la perpétuité et l'être. » (184.5.)

« Allez votre course pour l'enfantement et la continuité. » (629.11.)

Mais quand les Açvins apportent des richesses, c'est-à-dire des vaches, des chevaux et même de l'or, ils ne font pas autre chose qu'Indra, Agni, et en général tous les dieux invoqués dans le Rig-Véda. A côté de ces attributions banales, ils ont une fonction toute particulière, c'est de guérir les hommes et plus tard les dieux ; ils sont les médecins divins, et c'est surtout comme tels qu'ils auront leur place dans le panthéon brahmanique. Par contre, cette idée n'a que très peu d'importance dans le Rig-Véda, qui cependant contient en germe tous les développements futurs.

Les Açvins prolongent l'existence de Cyavana, de Kali, de Bhujyu, ils rajeunissent Vandana, ils ressuscitent Subandhu, et

mière comparaison d'une femme qui a besoin de secours au moment d'accoucher, amène naturellement toutes les suivantes. Quant au symbole de l'arbre, il n'est pas difficile à expliquer. La fumée et les vapeurs qui se développent dans le sacrifice tout autour de la colonne des flammes, peuvent suggérer l'idée d'un tronc d'arbre entouré de son feuillage. Le vent qui souffle dans les branches, les agite et fait bruisser les feuilles ; ces bruissements de l'arbre-Agni, comme les crépitements du feu, sont les paroles par lesquelles le dieu manifeste ses désirs et sa volonté, les hymnes divins que le poète traduit seulement dans le langage des hommes. Toutes ces idées et ces comparaisons pourraient bien être antérieures à la séparation des races indo-européennes. Ne les retrouvons-nous pas dans certaines légendes grecques ? Les chênes fatidiques de la forêt de Dodone exprimaient les volontés de Zeus : le mât du navire Argo, tiré de cette forêt, parlait et rendait des oracles ; au bord des sources, les arbres qui plongeaient leurs racines dans les eaux courantes, et ceux qui dans le fond des forêts avaient leurs assises dans la terre humide, semblaient des êtres mystérieux dont la voix parvenait quelquefois aux hommes au milieu du bruit des feuilles entrechoquées.

Enfin dans la mythologie des peuples germaniques, le frêne Ygdrasil, dont le feuillage s'étend sur l'univers entier, a trois racines : l'une au ciel, la seconde sur la terre, la troisième plongeant jusqu'aux enfers. (*Cf.* les passages cités plus haut à propos du chiffre trois.)

Rebha, ils aident celui qui est sans forces et celui qui se lamente, ils donnent une postérité à Vadhrimatî, à Viçvaka, ils rendent sa virilité perdue au mari de Goṣâ; dans plusieurs passages, c'est grâce à eux que l'aveugle voit, que le boiteux marche; nous savons le sens de toutes ces histoires : elles cachent sous les formes les plus variées le récit de la résurrection d'Agni; mais, prises à la lettre, ne permettent-elles pas de regarder les Açvins comme de véritables médecins, guérisseurs des malades et même des affligés, accoucheurs ou chirurgiens, qui savent mettre au jour dans le dixième mois le fruit que la femme porte en son sein, et qui remplacent par une jambe artificielle en fer le membre perdu par Viçpalâ dans une bataille.

La qualité de médecins paraît attribuée formellement aux Açvins dans le Rig-Véda (1). Mais le même mot *Bhiṣáj*, qui signifie tantôt « médecine » et tantôt « médecin », est employé aussi à propos de Varuṇa(24.9), de Rudra (224.4), des eaux ou des libations (491.7), ou même comme simple terme de comparaison (824.1,3-923.6). D'ailleurs il n'est pas sûr que le radical *bhiṣaj* signifie déjà guérir à l'époque védique; l'étymologie en est très incertaine (2). Sur quatre fois qu'il est employé comme verbe sous la forme *bhiṣaj*, *bhiṣajy*, ou *bisṣṇaj*, il se trouve deux fois en rapport avec le mot *turá* ou *âtura*. Or, *turá*, qui se rencontre fréquemment, signifie « fort, fougueux, triomphant », proprement « celui qui traverse ». Pour un seul passage (688.2) Grassmann suppose un *turá* avec le sens de « blessé, malade », sens visiblement attiré par le verbe *bhiṣákty* (il guérit). Or, *turá* et *âtura* n'ont eu que postérieurement le sens de « malade », parce que, dans les quelques passages où ils se rencontrent, ils sont liés au verbe *bhiṣajy* ou à l'adjectif *bheṣajá*. Traduisons

(1) 116. 16 — 157.6 — 638. 8 — 695. 1 — 865. 3. 5.

(2) Nous ne citerons que pour mémoire l'étymologie donnée par Grassmann d'après Pictet : bhi pour abhi et saj, primitivement « conjurer », « dire des paroles sur... », d'où : exorciser, guérir.

turá et *âtura* par « le traverseur », ce qui convient parfaitement à Agni, lorsqu'il triomphe de l'obstacle, et donnons à *bhiṣáj* et à ses dérivés le sens de réconforter, réconfort, d'où a pu sortir du reste celui de « guérir, guérisseur » : tous les passages deviennent aussitôt fort clairs et le contexte explique suffisamment comment ceux qui réconfortent sont devenus des médecins, comment les réconforts et les libations ont été changés en remèdes. Il est dit en parlant des eaux (1) : « C'est vous qui êtes les bhiṣajs [réconforts ou remèdes], ces mères par excellence, qui ont enfanté tout ce qui se tient debout et tout ce qui marche (2). » (491.7.) Le dieu-libation, Soma, est guérisseur ou plutôt réconfortant comme les Açvins. En effet, dans l'hymne 688.2, adressé à Soma, nous trouvons cette description : «... Il enveloppe ce qui est découvert, *il donne de la force à ce qui traverse :* l'aveugle voit, le boiteux marche. » De même Sarasvatî a réconforté Indra dans le sacrifice. «... Lorsque par les énergies [des Açvins], tu as bu le réjouissant, [ô Indra], Sarasvatî t'a réconforté *(abhiṣnak)*, ô Maghávan ! » (957.5.)

Tout ce que nous venons de dire peut être résumé et comme illustré par ce passage du Rig-Véda, où nous saisissons clairement la valeur primitive, en même temps que le sens classique du mot *bhiṣaj* :

«... Mettez en mouvement les offrandes, élevez les libations : voilà ce que nous souhaitons ; faites que votre libéralité soit splendide (exactement : brillante) pour nous, Açvins ; rendez la pour nous agréable comme du Soma chez ceux qui offrent de riches sacrifices.

« C'est vous qui êtes la bénédiction de celui qui vieillit dans

(1) Apas ; les eaux sont dites ailleurs viçvâbheṣajâ, qui ont tous les réconforts.

(2) Ce qui se tient debout ou dressé, c'est la libation lorsqu'elle brûle ; ce qui marche, c'est la flamme ou Agni. D'autre part les libations sont souvent appelées les mères.

sa maison, du lent, les protecteurs du plus éloigné; c'est vous, nâsatyā, qu'on appelle les guérisseurs de l'aveugle, du malade, du blessé (1). »

« C'est vous qui avez fait de nouveau jeune, ainsi qu'un char [qu'on répare], Cyavâna vieilli, pour [qu'il pût de nouveau] se mouvoir; c'est vous qui avez tiré des eaux le fils de Tugra. » 865.2,3,4.)

Que donne-t on aux Açvins en échange de tous les biens qu'on leur demande? Des libations dont ils s'abreuvent, qui les réconfortent et les font proprement grandir, car les offrandes nourrissent et accroissent les flammes du sacrifice.

Celles qu'on présente surtout aux Açvins sont de deux sortes : le *mádhu* et le *sóma*. En quoi consistaient au juste ces libations, qui apparaissent tantôt séparément, tantôt mêlées ensemble? Faut-il même les distinguer? Enfin peut-on dire que telle ou telle offrande était particulière à certains dieux, et pour quels motifs? Ce sont autant de questions fort compliquées, que les commentateurs ont très diversement résolues.

Le soma des Hindous, comme le haoma des iraniens, était sans doute un liquide fermenté extrait de la tige et des rameaux d'une plante basse, qui croissait sur les montagnes, mais dont nous ne connaissons pas le nom. Etait-ce l'*asclepia acida*, en usage à l'époque moderne sur la côte de Coromandel, ou la *ceropegia elegans*, employée au Malabar? Serait-il légitime de conclure de la plante d'aujourd'hui à celle d'autrefois? N'a-t-elle pas pu changer avec les temps, comme nous voyons qu'elle diffère encore avec les lieux? M. Hillebrandt, dans un livre récent sur le Soma, a tenté de préciser tous ces points à la lumière des textes védiques eux-mêmes, appuyés par les com-

(1) Les guérisseurs de l'aveugle, du malade, du blessé : proprement, ceux qui réconfortent (bhiṣájā) l'aveugle, l'amaigri, le brisé, c'est-à-dire Agni plongé dans l'obscurité de la libation, non encore nourri ou grossi par elle.

mentaires postérieurs. Les passages du Rig-Véda, toujours très vagues et qui admettent trop souvent plusieurs interprétations, ne lui ont pas permis de déterminer exactement la nature de la libation sacrée, mais il a montré qu'elle était presque toujours mélangée à d'autres matières, surtout au lait et au miel. Il a même considéré cette dernière offrande, soit pure, soit mêlée de soma, comme particulièrement liée au culte des Açvins. Nous verrons ce qu'il faut penser de cette hypothèse. D'abord il est nécessaire de définir exactement le *mádhu* (1). Le même mot se retrouve en grec, où il désigne le vin et en général toute boisson enivrante (*μέθυ cf. μέθη* ivresse); en lithuanien medūs signifie miel. Cette comparaison et la multiplicité des sens de *mádhu* aux différentes périodes de la langue sanskrite, portent à croire que ce mot n'exprimait primitivement que l'idée de douceur : par extension seulement il est arrivé à désigner, soit le vin doux (grec), soit le miel (lithuanien et sanskrit), soit même le lait (sanskrit), ou le soma, comme nous essayerons de le montrer tout à l'heure.

Il faut partir du sens général de « chose douce, douceur », pour traduire le mot *mádhu* dans les textes védiques (2). Exceptionnellement on admettra le sens de miel; le miel et les abeilles, dont il est parfois question, peuvent être entendus comme de simples métaphores. C'est ainsi que le poète parle à chaque instant du lait et des vaches : or on ferait souvent de singuliers contre-sens, si l'on considérait ces vaches comme réelles.

On dit des Açvins (112.21) : « Avec les mêmes réconforts, par lesquels... vous avez apporté aux abeilles (3) le doux miel, avec ces [réconforts], Açvins, venez ! » Mais ne trouvons-nous pas au vers 3 du même hymne une métaphore analogue ? « Avec les mêmes réconforts au moyen desquels vous avez fait couler le

(1) C'est ainsi du reste que procède Grassmann dans son lexique.
(2) Gr. μέθυ — v. ht all, metu — v. sl. medú — lith. medús.
(3) ἅπαξ, dont le sens est bien douteux.

lait de la vache stérile, avec ces réconforts, Açvins, venez ! (1) » Les deux images sont même confondues dans un passage caractéristique (932.10) : « Comme deux abeilles, vous mettez le doux liquide, comme deux mouches à miel, dans la vache aux pis pendants (2). » Il est impossible ici de traduire *mádhu* par miel, au sens propre du mot, et cependant les abeilles sont deux fois nommées dans le passage. On pourrait multiplier les citations d'après lesquelles le *mádhu* est identique au lait.

Au vers 11 de l'hymne 932, il est appelé *pakvám gósu antár* (ce qui est cuit dans les vaches).

« Indra, dit-on ailleurs (273, 6), a trouvé la douce liqueur *(mádhu)* préparée dans la rouge (la vache), [il a trouvé] ce qui a des pieds et ce qui a des sabots dans le pâturage de la vache. »

Mais le *mádhu*, la douce liqueur, désigne le plus souvent le soma lui-même, comme il est facile de le vérifier dans beaucoup d'hymnes du IX[e] Maṇḍala (3) ; on trouvera là vingt passages pour un, où *mádhu* (4) est un simple synonyme de *sóma*, appelé « la douce et l'agréable liqueur qui donne naissance aux devas ». L'expression *somyám mádhu*, qu'on rencontre maintes fois, doit donc se traduire par « la douce chose qui consiste en soma. »

« Vous qui vous accroissez, maîtres de l'éclat, aux actes merveilleux, qui parcourez des sentiers d'or, buvez la douceur du soma. » (625.11.)

« Très puissant Indra, viens boire la douceur du soma. » (653.13.)

De même *sóma mádhumān* ou *mádhumattamas* signifie le doux, le très doux soma (775.3-742.6, etc.).

(1) Cf. 866. 6.
(2) Cf. 624. 8.
(3) Par exemple : 730. 2 — 751. 5 — 781. 2 — 782. 8 — 784. 2 — 787. 2 — 798. 10, 20, 48.
(4) Mádhu priyám. 798. 10 et 48, etc.

Le Mádhu est en rapport avec le lait sous ses différentes formes, lait cru ou cuit, lait caillé, beurre. Il s'applique aussi au mélange des différentes libations, mélange dans lequel le Soma est d'ailleurs prédominant. Dans un hymne du IX° maṇḍala, il est question du *mádhu tridhâtu*. Ces trois libations qui se combinent pour former « la douceur de la triple offrande » sont-elles le lait ordinaire, le lait caillé et l'orge fermentée, comme le dit le commentaire (1) (281. 5), ou bien le jus de la plante du soma, le lait et l'eau? Le miel lui-même pouvait-il entrer dans ces mixtures? Ce sont autant de questions auxquelles je n'essaierai pas de répondre. Le Mádhu a pu désigner toutes ces choses et d'autres encore; car l'usage fréquent qui est fait de ce mot dans quelques séries d'hymnes, en a tellement usé le sens (2), que visiblement certains poètes du Rig-Véda l'emploient d'une façon très banale, dans l'acception la plus large du mot français « douceur ». Je n'en veux pour preuve que ce passage :

« Les Vâtas sont une *douce chose* pour celui qui fait le sacrifice, c'est une *douce chose* que font couler les fleuves [de la libation]; que *douces* soient pour nous les plantes [du soma]. » (90.6.)

Cette litanie des douceurs continue dans les deux vers suivants.

Tel étant le sens du mot *mádhu*, il ne semble guère possible d'en faire une offrande particulièrement affectée aux Açvins. Du reste, si l'on recourt aux textes, on s'aperçoit que, toutes proportions gardées, il est presque aussi souvent question du Soma que du Mádhu à propos de ces dieux (3).

(1) A propos du mot tryáçiras; les trois âçir (chose chaude ou cuite ajoutée) sont le gâvâçir, ou lait sortant tout cuit, c'est-à-dire tout chaud du corps de la vache, le dadhyâçir ou lait caillé, et le yávâçir ou orge.

(2) En admettant que le sens primitif n'ait pas été très vague.

(3) La conclusion de M. Hillebrandt, dans son chapitre intitulé « les Açvins et le Madhu », est la suivante : Les Açvins ont une offrande particulière, le Madhu, parfaitement distincte du Soma, et qui, d'une façon précise, désigne le miel. A l'appui de cette

Les Açvins reçoivent donc de leurs adorateurs les mêmes

affirmation, M. H. cite plusieurs passages où il est question des abeilles, et que nous expliquons autrement que lui (voir plus haut). Mais, ajoute M. H., le rôle des abeilles et du miel dans la mythologie n'est pas d'origine hindoue, ni même aryenne; il est préhistorique. L'emploi du miel à l'époque védique repose donc sur une antique tradition, qui empiète dans le rituel, mais peu à peu se perd devant le culte du soma. On peut répondre que, si l'emploi du miel devient plus rare à mesure qu'on avance davantage dans le rituel, c'est que de plus en plus on prend mádhu dans son sens le plus général, en admettant que ce sens n'ait pas été primitif; dès lors le madhu, considéré simplement comme un liquide doux, n'a plus sa raison d'être comme offrande particulière, mais peut désigner également bien toutes les offrandes.

Du reste il ne nous semble pas que le madhu ait dans le mythe des Açvins l'importance que lui donne M. Hillebrandt, tandis que le soma demeurerait la propriété de quelques dieux, surtout d'Indra, et ne serait offert qu'exceptionnellement aux Açvins. Nous avons compulsé à ce sujet un certain nombre de textes (tous les passages du Rig-Véda qui contiennent les formes mádho et mádhu, sómas, sómam et sómasya), et voici le résultat auquel nous sommes arrivés :

Soma — 48 textes.	9 fois le soma est cité comme offrande à propos des Açvins, 20 fois à propos d'Indra, 19 fois à propos de divers autres dieux.
Madhu — 46 textes.	14 fois à propos des Açvins, 16 — — Indra, 16 — — divers.

La disproportion ne nous paraît pas assez grande pour justifier la conclusion de M. Hillebrandt; elle peut être l'effet d'un pur hasard. Remarquons du reste qu'Indra, ce dieu du Soma, a l'avantage sur les Açvins aussi bien pour le madhu que pour le soma lui-même.

M. Hillebrandt donne encore d'autres arguments. Les Açvins, dit-il, ne sont jamais appelés somapâ (buveurs de soma); nous répondrons que cette épithète, comme celle de sómapati (maître du soma) pouvait être particulière à certains dieux, de la même façon que celle de çubháspátī (maîtres de l'éclat) l'était aux Açvins.

Par contre, M. H. cite des mots dérivés de mádhu et appliqués aux Açvins, par exemple madhupá, madhūyū, mādhvī. Mādhvī ne se dit que d'eux, en effet, comme sómapati ne se dit que d'Indra. Mais madhupá ne leur est pas particulier, et madhūye ne se trouve que deux fois dans le Rig-Véda. Or combien de mots de formation analogue ne sont jamais employés en parlant des Açvins. D'abord des ἅπαξ λεγόμενα : mádhu-pratīka, madhupṛic, mádhuhastya ne s'appliquent qu'à Agni; mádhupsara, aux Ribhus. Parmi les autres mots, mádhujihva, qui exprime sensiblement la même idée que madhupá et qui est employé juste autant de fois (cinq), est dit trois fois d'Agni et jamais des Açvins.

M. H. (p. 254), à côté du mádhu, cite encore la Súrā comme boisson particulière aux Açvins, mais en s'appuyant sur un seul passage du Rig-Véda.

offrandes que toute autre divinité védique, Indra, Agni ou Vâyu par exemple (1).

V

Rapport des Açvins avec les autres devas.

Les poètes des hymnes, dans leurs descriptions du sacrifice, racontent les perpétuelles transformations du feu ; il revêt, depuis la libation trouble et froide, jusqu'à la flamme claire et brûlante, mille formes diverses que l'imagination des prêtres changera en autant de personnes divines. Entre ces dieux sortis les uns des autres, de simples rapprochements de mots, tantôt pris au propre, tantôt détournés légèrement de leur sens primitif, créeront des rapports soit de parenté, soit d'amour ou de haine, soit d'alliance ou d'hostilité : ainsi se prépare la complication étrange des mythes futurs. L'époque des Védas ne connaît pas encore cette riche floraison de légendes que verra s'épanouir l'âge brahmanique; les poètes primitifs s'en tiennent à la conception toute naïve des ancêtres : la flamme est un être mystérieux dont la production et la reproduction ont lieu tous les jours et constituent un acte essentiel, entouré de précautions nombreuses devenues des rites. Les généalogies divines sont à peine faites; les mythes particuliers sont encore à faire. L'offrande et la flamme fournissent seulement deux matières plastiques, d'où les poètes cherchent à tirer les images des dieux. Ceux-ci ne sont pas encore montés de la terre au ciel : dans le tourbillon des flammes du sacrifice, qui est leur demeure brûlante, ils se rencontrent, se heurtent et s'unissent au gré de l'imagination

(1) Pour les Açvins buveurs de soma, voir particulièrement : 22. 1, 4 — 46. 5, 12 — 47. 5, 9, 10 — 642. 8 — 657. 1 à 9 — 662. 4, 5, 6.

du poète, comme des atomes qui se jouent dans un rayon de soleil.

Ainsi les Açvins se trouvent maintes fois rapprochés d'Indra, d'Agni et de Sûrya, de la libation sous ses noms multiples, Uṣas, Sūryâ ou Duhitar divas, des couples primitivement identiques à ceux de Mitra-Varuṇa ou Dyâvâpṛithivî. L'imagination du poète qui s'arrête sur eux exagère leur importance et grandit leur rôle. Du reste ne sont-ils pas la synthèse du sacrifice dont ils symbolisent les deux éléments? Alors ils prennent pour ainsi dire la forme humaine et se substituent au prêtre qui les a créés. Ce sont eux qui ont versé la libation *(vṛiṣanā hòtrā);* ils ont suscité et amené la troupe des devas; ils ont manifesté et mis en mouvement les forts ou les mâles, les dieux, héros du sacrifice (1); ils ont permis aux taureaux de s'accoupler aux vaches, aux épouses de s'unir aux époux, en un mot aux libations de se fondre dans les flammes.

LES GROUPES DE DIVINITÉS LUMINEUSES

Les Açvins sont unis souvent à une classe de dieux, les Âdityas, ou fils d'Aditi, c'est-à-dire de la libation considérée comme n'ayant plus de lien *(a* privatif et *diti*, lien); ils représentent les flammes. Les devas qui semblent rangés le plus fréquemment dans le Rig sous la dénomination d'Âdityas, sont Mitra et Varuṇa avec Aryaman, Indra, Savitri, Bhaga, Sûrya; mais ce nom générique n'est en somme qu'une des multiples appellations données aux divinités lumineuses; il est employé souvent à côté de vásavas, rudrâsas, marútas, áṅgirasas, ribhávas, víçve devâs, et dans beaucoup de passages il semble l'équivalent exact de cette dernière expression, c'est-à-dire qu'il désigne les devas de la façon la plus générale (188,4-911,2 etc.).

Plus tard, les brahmanes ont soigneusement distingué les

(1) 181.8 — 655. 17 — 865. 10, etc.

douze Âdityas (1), les huit Vasus, les onze Rudras, dont la réunion constitue, en y ajoutant précisément les deux Açvins, la troupe des trente-trois devas, invoquée tant de fois par les hymnographes (2).

Quand les flammes se mêlent en tourbillonnant, le chantre des Açvins croit donc voir ces dieux s'unir aux autres dans la course du sacrifice pour consumer l'offrande.

« Unis à Agni, à Indra, à Varuṇa, à Viṣṇu, à Aditi, aux Rudras, aux Vasus, unis à Uṣas et à Sûrya, buvez le soma, Açvins ! »

« Unis à toutes les offrandes, à l'être, ô vous qui avez les nourritures, unis à Dyaus, à Pṛithivî, aux Adris, unis à Uṣas et à Sûrya, buvez le soma, Açvins ! »

« Unis à tous les devas, aux trente-trois, aux Eaux, aux Maruts, aux Lumineux, unis à Uṣas et à Sûrya, buvez le soma, Açvins ! »

. . . .

« Vous qui êtes avec Mitra et Varuna, avec Dharma, avec les Maruts, vous venez à l'appel de celui qui chante ; unis à Uṣas et à Sûrya, aux fils d'Aditi, venez Açvins ! »

« Vous qui êtes avec Angiras, avec Viṣṇu, avec les Maruts. »

« Vous qui êtes avec les Ribhus, ô taureaux, riches en biens, avec les Maruts, vous venez à l'appel de celui qui chante ; unis à Uṣas et à Sûrya, aux fils d'Aditi, venez, Açvins ! » (655, 1, 2, 3, 13, 14, 15.)

L'intime union des Açvins avec les autres devas est marquée dans les derniers vers par l'emploi d'adjectifs tirés du nom même de ces devas, et employés comme épithètes des Açvins, *marút-*

(1) Il est impossible de préciser leur nombre avec les seules données du Rig-Véda.

(2) Si on s'en tenait à la lettre du Rig-Véda, il serait impossible de compter les Açvins parmi les trente-trois dieux, car ils en sont distingués nettement au vers 3 de l'hymne 655. Mais nous savons combien toutes ces catégories sont vagues, et avec quelle facilité elles se pénètrent mutuellement.

vantā, *viṣṇuvantā*..... (1) Ces adjectifs signifient proprement que les Açvins possèdent les Maruts, Viṣṇu, c'est-à-dire s'identifient à eux.

La formule qui ramène à la fin de chacun de ces vers le couple d'Uṣas et Sûrya, s'explique par ce fait que les Açvins sont originairement identiques à ce couple, puisqu'ils représentent comme lui les deux éléments du sacrifice.

AGNI ET INDRA

Les rapports particuliers des Açvins avec Agni, dont ils aident la manifestation par leurs énergies merveilleuses, ont été étudiés en détail dans une autre partie de ce travail.

Quant à Indra, il se trouve moins souvent en contact avec eux, car il siège triomphalement au point culminant du sacrifice, auquel mène ce chemin des devas dont parlent les hymnes, brillant chemin d'or, sur lequel Agni est escorté par les Açvins.

Nous avons vu cependant que le mythe d'Indra et celui des Açvins sont sortis peut-être du même germe, que les Açvins sont probablement à l'origine les deux chevaux d'Indra, séparés de leur conducteur et transformés en dieux particuliers, d'après l'évolution naturelle des chevaux-flammes, attelés à un char, auquel l'imagination suscite un conducteur divin.

Indra forme même avec les Açvins un couple grammatical, *indranâsatyā*, et une triade mythique semblable à celle de Mitra, Varuṇa et Aryaman (2).

« O vous, Indra et les Nâsatyâ, venez à mon offrande, dieux unis aujourd'hui de la façon la plus bienveillante avec les autres dieux. » (646.8.)

(1) Pour en bien rendre l'expressive énergie, il faudrait les traduire en français par des mots tels que Maroutiens, Viṣṇouiens.

(2) Il ne faut pas d'ailleurs attacher une importance particulière au couple Indranâsatyā, car il ne paraît qu'une fois dans le Rig-Veda, et il serait facile de citer une dizaine de couples analogues.

Il est vrai que ce couple n'apparaît qu'une fois dans le Rig-Véda, tandis que nous rencontrons fréquemment ceux d'Indra-Soma, Indra-Viṣṇu, surtout Indra-Varuṇa et Indra-Agni, sans en compter d'autres moins importants comme Indra-Pûṣan, Indra-Kutsa, etc.

De même les Açvins sont qualifiés une fois de *indravantā* (qui sont avec Indra) ; mais ce terme est employé aussi en parlant des Ribhus, des Rudras, des Maruts et des Agnis. D'ailleurs il trouve place naturellement dans un passage où les Açvins sont représentés comme détruisant l'obstacle qui retient l'offrande. C'est l'exploit le plus habituel d'Indra, celui que ne cessent de célébrer les poètes védiques dans les hymnes consacrés à ce dieu (1).

Indra est proprement le triomphateur, belliqueux et violent ; armé de son terrible *vájra*, il vient à bout de toutes les résistances, il brise tout ce qui lui fait obstacle. Quand les Açvins frappent et anéantissent (116.21), ils sont donc très semblables à Indra, ils marchent avec lui *(indravantā)*. Quelquefois même on les associe d'une façon plus précise aux luttes du dieu, lorsqu'il est question par exemple de l'*ásura námuci* (2).

(1) La destruction de l'obstacle, la délivrance et l'embrasement de l'offrande donnent lieu à deux séries de développements. La nourriture du feu est retenue prisonnière par une force mystérieuse dont il faut triompher. Si l'imagination du poète se complaît dans cette lutte, il se représentera deux adversaires l'un en face de l'autre, il célèbrera les détails et les péripéties du combat; dans la suite les prêtres prendront pour des réalités les imaginations de l'hymnographe et verront dans Indra par exemple un dieu violent et irascible, terrassant d'innombrables adversaires, Áhi, Vṛitrá, les Rakṣásas, Çámbara, l'ásura Námuci, et cent autres dont les noms sont d'anciennes qualifications de l'obstacle. Si au contraire le poète ne s'arrête pas aux moyens, et considère seulement le but, c'est-à-dire la délivrance de l'offrande et l'expansion de la flamme, il cherchera des images toutes différentes, il parlera de malades guéris, de morts ressuscités, d'êtres échappés à la destruction : les commentateurs en tireront la conception des Açvins, dieux secourables et puissants, médecins et sauveurs, qui arrachent leurs favoris à toutes sortes de dangers.

(2) Cette légende assez obscure a été l'objet d'une étude de M. Bloomfield (contributions to the interpretation of the veda, third series, p. 143. sq.). Voir aussi Regnaud; l'Atharva-Veda et la méth. d'interprét. de M. Bloomfield; Leroux 1892; p. 48. sq.

« Vous deux, Açvins, quand vous avez bu la liqueur réjouissante chez l'Asura Namuci, ô maîtres de l'éclat, vous avez mis en mouvement Indra dans les œuvres [du sacrifice]. »

« Comme des pères un fils, les Açvins t'ont mis en mouvement, Indra, par leurs actes merveilleux, qui sont ceux de sages ; lorsque par leurs énergies tu as bu la liqueur réjouissante, Sárasvatī t'a réconforté, [Dieu] riche en dons! » (957.4, 5.)

Ainsi les Açvins aident Indra à s'emparer de la libation, qui le réconforte et le fait grandir.

Ailleurs ils sont appelés *indratamā*, c'est-à-dire très semblables à Indra, qui ont essentiellement la nature d'Indra :

« Vous êtes très semblables à Indra; vous êtes généreux ; vous êtes très semblables aux Maruts, vos actes sont merveilleux, vos énergies extraordinaires ; vous êtes montés sur un char, vous êtes par excellence les dieux montés sur un char ; ce char, puissiez-vous le faire venir, rempli, chargé du doux liquide... » (1) (182.2.)

Enfin la même idée est exprimée encore dans l'hymne 629.12.

« Lorsque vous allez sur le même char qu'Indra, ou que vous êtes réuni à Vâyu, ou que vous êtes unis aux Âdityas et aux Ribhus, ou que vous avez marché dans les pas de Viṣṇu..... »

Ce passage n'est que la combinaison et le développement, avec une grande richesse d'images, des vers 14 et 15 de l'hymne 655. Monter sur le même char qu'Indra, ou marcher dans les trois pas de Viṣṇu, c'est s'élancer au point culminant du sacrifice.

Indra se manifeste avec l'aide des Açvins, et réciproquement les Açvins sont amenés au sacrifice par Indra, ainsi qu'il est dit

(1) Le poète donne ici aux Açvins les trois qualités essentielles des devas : la force, qui se manifeste le mieux dans Indra ; le mouvement et l'activité, qui caractérisent les Maruts; et enfin l'éclat ou la lumière, symbolisés par le char.

nettement dans un passage (899, 3, 4, 6). C'est là un renversement d'idées naturel aux poètes védiques, et qui se présente également à propos des rapports des Açvins avec Agni.

DIVINITÉS FÉMININES

En somme, peu ou point de mythes dans les relations des Açvins avec Indra : ces dieux sont juxtaposés plutôt qu'unis.

Dans les hymnes où il est question de plusieurs divinités, presque toujours la présence d'éléments féminins est nécessaire pour former de véritables légendes. Dans ce cas l'imagination a vite fait de concevoir des unions entre personnages divins de sexe différent ; et, le rapprochement une fois établi, toutes les comparaisons, toutes les énumérations, tous les jeux de mots, deviennent des détails du nouveau mythe, le grossissent, le détournent de son sens primitif, et en rendent ainsi l'explication hasardeuse pour les commentateurs futurs.

L'union des Açvins et de la libation sous sa forme brillante, n'a pas manqué de donner naissance à un mythe, qui mérite une étude spéciale. Ce rapprochement est tout naturel, puisque les Açvins président à la transformation de l'offrande en flamme ; dans la série des formes et des avatars du sacrifice, ils sont voisins d'Uṣas, la libation rougeâtre et brûlante, appelée métaphoriquement l'Aurore. Celle-ci est la fille de l'éclat *(divás duhitâ)* comme les Açvins en sont les fils *(divás nápātā)*. On la nomme encore la fille de Sûrya, de Sûra ou de Sûr, ce qui revient exactement au même ; ou bien on en fait la personnification féminine de l'élément brillant et enflammé du sacrifice : c'est alors *Sūryâ* (1), l'épouse de Soma et l'amie des Açvins.

(1) Sûrya, c'est Agni, soleil du sacrifice; la fille de Sûrya ou de Div (l'éclat), identique à Uṣas, c'est la libation brillante, fille d'Agni, puisque celui-ci est le père du sacrifice ; dans l'ordre logique des faits, c'est au contraire Agni et ses divers substituts, qui sont les fils de la libation. Nous avons expliqué déjà comment peuvent se produire de pareils renversements d'idées.

Sous tous ces noms divers (1), elle est en effet leur compagne, et ils la prennent sur leur char pour la conduire à son brillant époux, Soma, Sûrya, ou Agni. Cette idée est développée maintes fois dans les hymnes, toujours à l'aide des mêmes images. Le crépitement de la libation est comme un appel, qui invite les devas à venir au sacrifice; c'est la voix d'Uṣas, qui demande le secours des Açvins.

« Uṣas, éveille les Açvins; déesse belle et grande, éveille-les (ou : suscite-les) ! » (629.17) (*cf.* 292.1.)

L'offrande emportée par la flamme à laquelle elle se mêle, c'est la fille de Sûrya, montant sur le char d'or des Açvins, ce char à trois places, dont les roues ruissellent parmi les flots de la libation. C'est lorsqu'on l'attelle que l'offrande devient flamme, en d'autres termes que naît la fille de l'éclat. (865.12). Ici on peut laisser la parole au poète védique.

« La jeune femme, une fois née, vous a souhaités comme maître... (119.5). C'est votre char que la fille de Sûrya a choisi (117-15)..., et elle y est montée toute joyeuse, la jeune femme, ô héros! » (118.5.)

Quant au sens primitif du mythe, il est nettement visible, car les Açvins reçoivent l'épithète caractéristique de *Sūryávasū*, qu'on peut rapprocher de *viçpálāvasū*, *vājinīvasū*, *purūvásū*.

« Votre char, plus rapide que la pensée, s'élance à travers l'obscurité, avec cent réconforts; il se hâte pour nous, Dieux Açvins, qui avez Sūryâ comme bien. » (584.3.)

Enfin l'hymne 585 présente plusieurs vers qui ont pu donner naissance à tous les développements postérieurs du mythe.

« Votre char qui marche avec la jeune femme, enlève avec ses roues les bords de [l'offrande] lumineuse » (2).

(1) Uṣás — Sūryà — duhitâ Sûryasya — duhitâ Sûras — duhitâ divás.

(2) Je serais tenté de traduire : « qui avez Sūryâ éclatante », « qui brillez de l'éclat de Sūryâ ». Il est dit ailleurs que le char des Açvins revêt l'éclat des Aurores.

« La jeune femme, fille de Sûr, s'est entourée de votre éclat à tous deux, dans la course tourbillonnante... »

« O vous qui allez en char, votre char qui revêt l'éclat des Aurores (c'est-à-dire des libation brillantes comme l'aurore), [une fois] attelé, fait sa course; par lui, Açvins, apportez-nous, quand Uṣas s'élève en l'air, secours et bénédiction dans ce sacrifice. »

En s'écartant du sens primitif des mots et en prenant les comparaisons au pied de la lettre, on arrive aisément à traduire comme suit :

« Votre char, qui accompagne la jeune [Aurore], effleure de ses roues les extrémités du ciel... La jeune femme, fille du soleil, s'est entourée de votre éclat à tous deux, au crépuscule du matin... Votre char, qui revêt l'éclat des Aurores, [une fois] attelé, fait sa révolution ; avec lui, Açvins, apportez-nous à l'aube secours et bénédiction dans ce sacrifice. »

Les Açvins, d'après la mythologie postvédique, ne doivent pas s'unir à la jeune femme qu'ils emportent sur leur char ; car elle est réservée à Soma, dont elle est l'équivalent féminin. Quant au rôle des Açvins, il est indiqué dans l'hymne 911, où sont racontées les noces de Sūryâ. Il est d'ailleurs conforme à leurs fonctions habituelles ; ces dieux favorisent partout l'accouplement de la vache et du taureau, l'union du héros et de la jeune femme, le mariage de Sūryâ avec Soma. Ils vont chercher la fiancée, et la conduisent à l'époux sur leur char. Ainsi, aux époques primitives, lorsque le mariage commençait par un enlèvement pour symboliser les violences anciennes et la brutalité des amours préhistoriques, l'homme envoyait ses amis arracher de la maison paternelle la femme qu'il désirait. C'est par une illusion très naturelle que les commentateurs hindous du Rig-Véda ont cru trouver dans l'hymne 911 un récit de ce genre. En réalité les Açvins ne sont pas ceux qui accompagnent ou qui enlèvent, ni ceux qui épousent par procuration, mais

proprement ceux qui *enveloppent*, qui *entourent* la libation (1), pour l'entraîner sur le char des flammes et la réunir ainsi à son époux brillant, qui est d'abord Soma ; il est à remarquer que dans le même hymne, Sūryâ épouse encore successivement Viçvâvasu (nom d'Agni, en tant qu'il possède toutes les offrandes), puis Agni lui-même, et enfin le fils de Manu. Ces mariages multiples sont de simples images, et il semblerait assez extraordinaire de les expliquer par la polyandrie. Voici la traduction des passages les plus intéressants, et en particulier de ceux où il est question des Açvins. Le lecteur verra sans peine comment, sur ce simple canevas, l'imagination des poètes qni ont suivi et surtout des commentateurs a pu broder toute une légende.

« Elle s'est manifestée, la fiancée, fille de Rebha, l'aimable [femme] qui appartient à Nárāçáṅsa (2) ; le vêtement brillant de Sūryâ est fait au moyen du chant ». (3)

« Ce qui brille a été son coussin ; ce qui luit a été son onguent; l'éclat a été le coffre du char, lorsque Sūryâ va vers l'époux. »

« Les hymnes ont été les préparateurs, le chant kurîra a été la tresse [de sa chevelure] ; les Açvins ont entouré Sūryâ ; Agni a marché devant elle. »

« Soma a été pris du désir de la femme ; les deux Açvins ont entouré [la fiancée], lorsque Savitṛi, grâce au *mánas* (4), a donné à un époux Sūryâ qui chantait. »

« Le mánas a été le char, l'éclat a été la couverture ; les deux brillants ont traîné le char, lorsque Sūryâ va vers [sa nouvelle] demeure. »

(1) Vará est le terme qui désigne les Açvins dans ce texte. Ce mot vient de vṛi envelopper, et signifie « celui qui enveloppe ; » — dénomin. varey : faire l'acte d'envelopper.

(2) Désignation d'Agni.

(3) Le chant est le crépitement de la libation, précurseur de la flamme ; et la flamme est l'habit de sūryâ.

(4) La prière ou plutôt la pensée pieuse, qui préside au sacrifice.

« Tes deux taureaux unis, [ô char], ont été attelés par les deux chants, le Rig et le Sâma; tes deux roues sont comme une oreille (1), et leur sillon éclatant te forme une route triomphale. »

. . . .

« Il s'est avancé le cortège nuptial de Sūryâ, que Savitṛi a mis en mouvement.... ; on emporte Sūryâ sur le char des deux dieux brillants (2). » (911. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13.)

« Lorsque vous êtes allés avec votre char à trois roues, Açvins, demander Sūryâ en mariage, tous les devas ont approuvé votre projet et les deux parents ont été enveloppés par leur fils Pûṣan. »

« Lorsque vous êtes venus, maîtres de la lumière, pour emmener Sūryâ, où est allée l'une de vos roues, où vous êtes-vous placés pour montrer [la route] ? »

. . . .

« Je te délivre du lien de Varuṇa (l'envelopppeur), dont t'a liée Savitṛi le bienfaisant; dans la matrice de la libation, dans le lieu de la bonne œuvre, je t'unis inviolée à l'époux. »

. . . .

(1) Mot à mot : « tes deux roues, qui sont l'oreille, ont été le chemin marchant fortement dans l'éclat. » Il faut faire appel ici à toute la subtilité du lecteur; voici le raisonnement du poète. Vers qui chantent les crépitements de l'offrande? Vers la flamme sous la forme d'Indra ou d'Agni. A qui ou à quoi s'adressent les hymnes humains? A l'oreille. Les crépitements sont à la flamme, comme les hymnes sont à l'oreille, mais les crépitements sont des hymnes; donc les roues du char, identiques aux flammes, sont une oreille. Ou bien encore : l'oreille entend et reçoit les chants; elle peut donc les symboliser dans une imagination primitive; mais les chants font marcher le char (voir la première partie du vers), les roues également; donc les roues sont l'oreille. D'autre part les roues sont les flammes, et celles-ci constituent le chemin rapide que parcourt la libation.

(2) Mot à mot : « elle est transportée chez les deux blancs. » Nous avons omis dans notre traduction le membre de phrase qui précède : « Les taureaux sont frappés dans les resserrés », c'est-à-dire sont frappés pour les faire sortir du lieu étroit; *cf.* les favoris des Açvins délivrés par ceux-ci, et les ennemis d'Indra, frappés ou tués par lui.

« Que Pûṣan t'emmène d'ici en te prenant par la main, que les Açvins te conduisent avec leur char... » (911,14, 15, 24,26.)

En somme, l'explication des Açvins paranymphes a dû se présenter naturellement à l'esprit des commentateurs hindous, aussitôt qu'ils n'ont plus saisi le sens primitif des hymnes. Mais il y avait plus d'une contradiction à résoudre, une fois cette hypothèse admise ; un certain nombre de passages laissent supposer à première vue que les Açvins prennent ou tout au moins désirent pour femme Sūryâ, la fille du Soleil; or elle épouse Soma dans l'hymne 911. On a résolu cette difficulté en forgeant toute une légende dont le récit trouvera place dans une autre partie de ce travail.

CHAPITRE III

LES AÇVINS DANS L'ATHARVA-VÉDA

Dans les deux chapitres précédents, nous avons tâché de mettre en lumière la conception primitive des Açvins, malgré le mystère dont elle s'enveloppe dans maint passage obscur du Rig-Veda, malgré les énigmes nombreuses qui la voilent et souvent la dénaturent. Nous nous sommes efforcé aussi de montrer quels éléments pouvait offrir ce mythe à un développement légendaire postérieur, développement qui avortera et dont on retrouve seulement quelques vestiges dans les Brâhmaṇas et les épopées.

Tous les textes cités jusqu'ici ont été tirés du Rig-Véda, le plus intéressant des recueils sacrés, nous ne disons pas le plus antique, car l'âge relatif des différentes Saṃhitâs védiques est peut-être aussi malaisé à déterminer exactement que les dates de composition des différents morceaux de l'Iliade. Il est probable que l'Atharva-Véda, par exemple, n'est ni plus moderne, ni plus ancien que le Rig : tous deux ont été constitués vers la même époque, avec des hymnes provenant de la même source, transmis par la même tradition et souvent communs aux deux recueils.

A l'ensemble des textes qui composent le quatrième Véda, les rituels attribuent un caractère propitiatoire, tout pratique; et les commentateurs brahmaniques les interprètent comme des formules propres à écarter les dangers et les maladies. Mais ces exorcismes et ces incantations ne sont devenus tels que par le lent travail des générations de prêtres, intéressés à rendre de plus en plus mystérieuses les conceptions fort simples des livres sacrés. Leur tâche fut singulièrement facilitée par l'évolution du langage qui changeait le sens des mots ou altérait leur forme, et par le développement de la pensée qui, devenue philosophique, substituait aux formules concrètes des idées abstraites, et traduisait par des métaphores ou des symboles les descriptions du sacrifice primitif.

Il y a donc deux méthodes pour interpréter l'Atharva-Véda. D'après la première, qui est celle des commentateurs hindous, tous ces textes sont des recettes contre les maladies et des incantations diverses. La seconde se propose de découvrir le sens primitif de ces hymnes, réservé peut-être à l'enseignement ésotérique. La nécessité de cacher ce sens aux profanes a sans doute vulgarisé de bonne heure et fixé pour toujours une interprétation traditionnelle toute différente.

Nous nous inspirerons des principes suivants : faire partout le départ de ce qui est original et de ce qui appartient également au Rig; déterminer le genre des morceaux communs; montrer quelles préoccupations religieuses ou quelles tendances philosophiques ont présidé au choix des textes particuliers à l'Atharva.

Un fait frappe dès l'abord : c'est le rôle insignifiant des Açvins dans l'Atharva. Les compilateurs qui ont réuni les hymnes de ce recueil semblent les avoir inconsciemment écartés sans doute à cause de leur nature vague et peu précise. En effet, ces dieux de transition, si je puis m'exprimer ainsi, font double emploi avec Indra uni à Agni, ou avec le couple de Mitra et

Varuṇa; mais ils n'ont ni la large compréhension d'Agni qui, par ses innombrables avatars, emplit le sacrifice tout entier, ni la triomphante extension d'Indra, qui représente le point culminant de l'œuvre religieuse, le terme de son évolution. La dualité même des Açvins, d'un symbolisme d'abord si clair, est devenue bientôt une cause d'obscurité et de confusion.

Ils exprimaient l'union intime des deux éléments du sacrifice, au moment où ceux-ci n'étaient déjà pour ainsi dire plus deux et n'étaient pas encore un, concept réalisé en quelque manière par le mot même *açvinā:* la dualité est impliquée par l'emploi du duel, mais il est impossible de distinguer d'une façon précise les deux éléments et d'attribuer à chacun des Açvins une personnalité distincte. Dans les hymnes consacrés à Indrâgnî, à Mitrâvaruṇâ, des vers nombreux s'adressent soit à Mitra seul, soit à Varuṇa, soit à Indra, soit à Agni; mais le mot Açvins ne s'emploie pas au singulier, et nous avons vu que les rares passages où le poète semble faire une distinction entre les deux divinités sont d'une interprétation fort délicate. Comme d'autre part ils sont dissemblables à l'origine, leur couple ne peut être dépeint que sous des traits vagues et généraux, avec des formules à double entente. Aussi, leur image est-elle difficile à fixer : ils n'ont pas de place dans le Panthéon brahmanique; car l'anthropomorphisme ne saurait comment les représenter, sans fausser leur caractère primitif ou même sans le supprimer entièrement.

Les compilateurs de l'Atharva semblent avoir eu conscience de ces difficultés. Dans le recueil, 80 vers environ sont consacrés aux Açvins. Ces dieux y sont presque toujours invoqués avec d'autres, généralement dans un vers isolé. Exception doit être faite pour quelques rares passages qu'on retrouve textuellement dans le R. V. Le tableau suivant permettra de s'en rendre compte :

A.V. II. 29. 6 — 30. 2.
III. 3. 4 — 16. 1 [R.V. 557. 1] — 22. 4 —
IV. 30. 1 [R.V. 951. 1].
V. 3. 9 — 25. 3 [R.V. 1010. 2] — 26. 12.
VI. 3. 3 — 4. 3 — 50. 1 — 69. 2 — 82. 2 — 102. 1 — 103. 1 — 131. 3 — 141. 2, 3.
VII. 49. 2 [R.V. 400. 8] — 52. 1 — 53. 1 — 73. 1, 2, 3, 4, 5.
IX. 1. 11, 16, 17, 19 — 4. 8 — 7. 19 — 10. 5 [R.V. 164. 27].
X. 6. 12.
XI. 3. 46 — 6. 4 — 8. 5 —
XII. 1. 10.
XIV. 1. 8, 9, 14, 20, 30, 36, 55 [R.V. 911. 8 = 8 — 9 = 9 — 14, 1er p. = 14, 2e p. = 15 — 20 = 26 à un mot près] [36 et 55 n'existent pas dans le R.V.]
2. 5, 13 [R.V. 866. 5 = 12 — 13 n'existe pas dans le R.V.]
XVIII. 2. 33 [R.V. 843. 2.]
XIX. 10. 4 [R.V. 551. 4.] — 16. 2 — 20. 1 — 27. 15. — 40. 4 [R.V. 46. 6] — 42. 4. — 51. 2.
XX. 21. 4 [R.V. 53. 4] — 125. 4, 5 [R.V. 957. 4, 5] — 139. 1, 2, 3, 4, 5 [R.V. 629. 1 à 5] — 140. 2, 3, 4, 5 [R.V. 629. 6 à 10] — 141. 2, 3, 4. [R.V. 629. 11 à 15] — 142. 1, 2, 3, 4, 5, 6 [R.V. 629. 16 à 21] 143 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9. [R.V. 1 à 7 inclus = 340 entier — 9 = 1026. 3.]

Récapitulation : 42 vers de l'Atharva, relatifs aux Açvins, ne se trouvent pas dans le Rig. 39 vers sont communs aux deux recueils.

On voit par ce tableau que la moitié à peu près des passages relatifs aux Açvins se trouvent répétés dans l'Atharva et dans le Rig. L'hymne 629 est reproduit en entier dans les deux recueils : il est partagé dans l'Atharva en quatre tronçons, qui constituent autant d'hymnes ; et cette distinction paraît tout arbitraire, car les vers 5, 10 et 15 ont marqué les délimitations. Cet hymne d'ailleurs n'offre rien de particulièrement intéressant. Il y est beaucoup question des réconforts, de l'offrande liquide, et de la jeunesse d'Agni symbolisée par le veau. La des-

cription assez banale du sacrifice laisse pour nous fort obscure la raison qui a pu faire introduire ce morceau dans l'Atharva. On comprend mieux l'emprunt de nombreux passages à l'hymne 911 du R. V., hymne d'après lequel les Açvins président nettement à l'union des deux éléments du sacrifice et jouent pour Agni sous plusieurs de ses formes le rôle de paranymphes. Cet hymne est *mythogénique* par excellence, c'est-à-dire qu'il prête à toutes sortes de développements imaginatifs et légendaires. On sait du reste par le commentaire de Sâyaṇa qu'il tenait une grande place dans la liturgie, et la tradition brahmanique en a tiré toute une légende sur laquelle nous reviendrons.

Plusieurs vers pouvaient trouver des applications précises dans le rituel, et par conséquent convenaient fort bien à l'Atharva-Véda. En répandant les libations et les offrandes, le prêtre modelait pour ainsi dire l'une après l'autre les formes de Sūryâ; par une sorte d'œuvre magique il anthropomorphisait la libation et la parait de toutes les séductions pour qu'elle devînt la digne épouse des dieux : tel Zeus créant Pandore avec l'aide des déesses. Chaque offrande, chaque hymne ajoute une perfection au corps de la jeune femme, un détail à sa toilette. Les chants tissent son habit; le feu crépitant semble le coussin sur lequel elle repose, et les flammes éclatantes deviennent les onguents dont elle est parfumée. Les ornements de sa tête sont formés par les hymnes, et une prière spéciale produit la tresse qui lie ses cheveux.

Tel est le sens des emprunts faits par l'Atharva-Véda à l'hymne qui porte dans le Rig le numéro 911.

« Les hymnes ont été les ornements de sa chevelure; le chant Kurîra a été la tresse; les Açvins ont enveloppé Sūryâ; Agni a marché devant elle. » (A. V. XIV. 1.8. — R. V. 911.8.)

Le vers suivant, qui ne se trouve pas dans le Rig, est en quelque sorte un commentaire de celui-ci :

« Bṛihaspati a disposé le premier la chevelure sur la tête de Sūryâ. Par lui, Açvins, nous faisons briller cette femme pour son maître. »

Bṛihaspati, le seigneur de la prière, représente Agni qui par ses crépitements profère les hymnes, et c'est lui qui couronne la libation ou la fille de Sūrya d'une chevelure de flamme. Raconter que Bṛihaspati arrange la coiffure de Sūryâ, c'est dire que le feu enflamme la libation et la rend brillante, ainsi que l'exprime en propres termes la seconde partie du vers : elle est à double entente, car elle peut s'appliquer, dans la cérémonie du mariage, à une fiancée quelconque, dont les *brillantes* qualités sont mises *en lumière* et pour ainsi dire garanties par la vertu du sacrifice.

Quand la jeune fille a été parée et coiffée par ses compagnes, elle est prête à être conduite dans la maison de l'époux. Les amis de celui-ci viennent alors la chercher; ils l'enlèvent et l'accompagnent jusqu'à la demeure nuptiale. Ces symboles transparents du rapt primitif s'accordaient merveilleusement avec les passages des hymnes d'après lesquels la fille de Sūrya était emportée sur le char des Açvins vers les parties supérieures de l'air, demeure des devas. Ainsi se sont formés les rites religieux du mariage.

Le Rig-Veda raconte que les Açvins sont fils de Saranyû, appelée aussi Açvinî. Ce mythe se retrouve dans l'Atharva (1). Une autre légende commune aux deux recueils (2) est celle de l'Asura Namuci, dont Indra triomphe avec l'aide des Açvins.

Certains vers, obscurs dans le Rig, semblent mieux à leur place dans l'Atharva :

« Le dieu [Indra] est excité par ces flammes éclatantes, par

(1) A. V. 18. 2. 33 = R. V. 843. 2.
(2) A. V. XX. 125 — 4, 5 = R. V, 957. 4, 5.

ces gouttes de soma brûlantes; il a écarté l'obstacle avec les vaches, avec celui qui a des chevaux (1); avec Indra nous brisons le dasyu par le moyen des gouttes enflammées, et, délivrés de notre ennemi, nous nous unissons à la libation. » (R. V. 53.4 — A. V. 20. 21.4.)

Le feu crépite et chante l'hymne; il dit la naissance du brillant Indra, qui paraît, lorsque les libations se sont changées en flammes, lorsque se sont manifestés les chevaux lumineux, qui traînent le char des devas. Or les Açvins n'ont été peut-être à l'origine que les deux coursiers d'Indra. Ici l'adjectif açvin, que nous répugnerions à traduire par un nom propre, ne sert qu'à ramener, par une association d'idées naturelle, le nom d'Indra, auquel on serait presque tenté de le réunir, en passant d'un vers à l'autre (2). Ce mot en somme joue dans la phrase un rôle identique à celui des Açvins eux-mêmes dans l'œuvre du sacrifice : il sert de liaison, de trait d'union, et par là n'a qu'une importance secondaire, comparable à celle des divinités dont il est devenu le nom.

Quelle est la fonction de ces dieux, dans l'Atharva comme dans le Rig? C'est pour eux que la vache donne son lait (3), puisqu'ils portent ou emportent les libations (4), et leur permettent de se muer en flammes. Ils déposent ainsi le germe d'Agni dans la matrice de l'offrande, fait capital, que la liturgie de l'Atharva ne manque pas de relater, dans les mêmes termes que le Rig. (R. V. 1010.2 — A. V. 5.25.3.)

« Place le germe, Sinīvālî, place-le, Sárasvatī; que les

(1) Açvinā instr. sing. — Açvin est employé plusieurs fois comme adjectif dans le R. V.

(2) Ebhir dyúbhiḥ sumánā ebhir índubhir |
Nirundhānó ámatim góbhir *açvinā* ||
Indreṇa dásyum daráyanta índubhir |
Yutádveṣasaḥ sám iṣá rabhemahi. |

(3) R. V. 164. 27 — A. V. 9. 10. 5.

(4) R. V. 46. 6 — A. V. 19. 40. 4.

deux Açvins, à la couronne de lotus, placent ton germe, [Agni] ! »

Le lotus, né des eaux, symbolise ici l'humide libation ; ou encore les pétales arrondis de la fleur qui émerge, représentent les volutes de la flamme jaillissant à la surface de l'offrande liquide. Les Açvins à la couronne de feu sont donc l'élément mâle ; l'élément femelle, c'est Sinīvālî, la fécondante, et Sárasvatī, la riche en eau. L'humidité fertile et la chaleur vivifiante vont procréer l'être du sacrifice, Agni, l'enfant-dieu, qui grandira, semblable à son père, l'Agni de la veille, pour recréer à son tour un fils, l'Agni du lendemain.

La première et la deuxième partie du vers que nous citons sont développées respectivement par chacun des vers voisins. L'élément femelle apparaît d'abord sous la forme de pṛithivî, la large. C'est au sens propre la libation épandue qui tous les jours produit les Agnis, et plus tard, par métaphore, la terre, mère des êtres, qui perpétuellement engendre les plantes et les animaux.

« Comme la grande pṛithivî apporte le fœtus de ceux qui ont l'être, ainsi je place ton fœtus, pour lui je t'appelle à l'aide (1). » (vers 2.)

Puis intervient l'élément mâle, Bṛihaspati, le maître, ou bien Mitra et Varuṇa, Indra et Agni, couples semblables à celui des Açvins, dont il est question au vers précédent, ou bien enfin tout simplement l'être actif qui dépose le germe, par opposition à l'être passif qui le reçoit.

« Ton germe, que Mitra et Varuṇa, ton germe, que le deva Bṛihaspati, ton germe, qu'Indra et Agni, que le placeur le place, ton germe ! »

(1) Agni est invoqué pour favoriser sa propre naissance ; car le semblable naît du semblable, et l'Agni du jour est la continuation de l'Agni de la veille ; ou plus simplement encore le poète a en vue à la fois Agni ajá et Agni jātá.

Dans le Rig-Véda, sauf le vers commun cité plus haut, le développement n'est pas le même et conviendrait à un rituel liturgique bien mieux que le passage de l'Atharva.

« Que Viṣṇu arrange la matrice, que Tvaṣṭar modèle les formes, que Prajâpati verse, que le Placeur place ton fœtus !

« Place le fœtus, Sinîvâlî ! Place le fœtus, Sarasvatî. Que les deux devas Açvins, couronnés de lotus, placent ton fœtus !

« Nous appelons pour le mettre au monde dans le dixième mois ton fœtus, que les Açvins font sortir, quand l'araṇi est doré ! » (1010.1,2,3.)

Le premier vers n'enseigne-t-il pas à modeler pour ainsi dire le moule d'où le dieu doit sortir ? Et le dernier n'est-il pas l'expression toute concrète d'un accouchement ?

Les autres vers communs aux deux Saṃhitâs ne contiennent que des énumérations de dieux, parmi lesquels figurent les Açvins (1).

Il en est de même de nombreux passages, propres à l'Atharva, qui ne renferment aucun mythe, et n'ont pas de signification liturgique : invocations vagues et générales, noms de divinités mis bout à bout pour remplir un vers, et qui primitivement n'étaient que les images multiples sous lesquelles se dérobaient quelques idées fort simples. Il y avait là une matière poétique infiniment variée et qui se prêtait à toutes sortes de combinaisons ; les auteurs des hymnes y puisaient, prenaient des thèmes connus auxquels ils ajoutaient des développements nouveaux, ou bien transportaient telles quelles dans leurs œuvres de vieilles formules. Fît-on plus tard un choix dans le chaos des hymnes, pour former les différentes Saṃhitâs, sans se préoccuper d'ailleurs de la répétition de nombreux passages qui faisaient double emploi, et en tenant compte seulement de leur usage liturgique ? C'est probable.

(1) 557. 1 — 951. 1 — 400. 8 — 551. 4.

La statistique seule peut établir que tel passage est particulier au Rig, tel autre à l'Atharva. Tous développent le lieu commun du sacrifice, tous disent les noms multiples de la libation et de la flamme.

« Que pour nous Bṛihaspati prépare l'offrande, que Savitar la prépare, que Mitra, qu'Aryaman, que Bhaga, que les Açvins la préparent! » (6.103.1.)

« Nous nommons les Gandharvas, les Apsaras, les Açvins, Brahmaṇaspati, le deva qui s'appelle Aryaman, qu'ils nous fassent sortir du lieu étroit! » (11.6.4).

«... Que Soma, le roi Varuṇa, les Açvins, Yama, Pûṣan nous protègent contre la mort (1). » (19.20.1.) (2).

Dans l'Atharva comme dans le Rig, plus d'un passage prête à double interprétation. Suivant qu'on accentue ou non le mot Açvinā (9.7.19), qu'on en fait un instrumental singulier ou un vocatif duel, on arrive à deux sens bien différents :

« Agni, étant assis, a été levé, Açvins! » ou bien : « Agni, étant assis, a été levé par celui qui a un cheval, » c'est-à-dire par Soma enflammé. Or, dans l'hymne, il n'est pas question des Açvins : l'interpellation par un vocatif semble donc hors de propos; l'autre sens, au contraire, est parfaitement logique et conforme à la suite des idées.

La ressemblance des Açvins avec le couple Indrâgnî est visible dans un vers comme le suivant :

« Que les fils d'Aditi me protègent, que les Agnis me protègent par le moyen de la base (3), qu'Indra et Agni me protègent, que les Açvins étendent sur moi leur protection; » (19.16.2) et plus encore dans 11.8.5 : « Les non-nés sont devenus forts... Quel est donc celui que pour toi Agni et Indra, qui ont des che-

(1) C'est-à-dire contre l'obscurité; les libations parlent : elles demandent à devenir brillantes, c'est-à-dire à se transformer en flammes.

(2) *Cf.* 6. 3,3 — 5. 3. 9 — 3. 4. 4.

(3) La libation est la base sur laquelle s'appuie la flamme.

vaux (ou bien : Indrâgnî et les Açvins) ont fait très puissant ? » (11.8.5.)

Les Açvins puisent leur force dans la libation nourrissante ; ils boivent l'offrande, ce sang des dieux, pour entretenir leur substance divine.

« Çivá, qui aide, je rassasie ton cœur ; tu t'es joyeusement montré, sans maladie, d'un bel éclat ; après s'être vêtus de l'apparence, de la forme brillante des deux Açvins, que les deux qui habitent ensemble boivent cette boisson mélangée (1) ! » (2.29.6.) (2).

La puissance de l'offrande est célébrée à maintes reprises ; tantôt il est dit expressément qu'elle fait venir les devas :

« Açvins, venez vers moi par le moyen du miel de l'abeille ! » (6.69.2.)

Le sens est clair, soit qu'il entrât du miel dans la composition du liquide sacré, soit que le poète cherchât à exprimer par une comparaison la douceur de l'offrande. Parfois la métaphore est moins facile à saisir : la libation, qui crépite en s'enflammant, devient prière pour appeler les dieux (5.26.12). Ou bien encore les libations assimilées d'avance aux flammes, traînent le char brillant.

« Lorsque tu fais couler le triple, le quintuple attelage açvinien (3), alors tu marches de nouveau, [Agni], sois pour nous le père de fils. » (6.131.3.)

L'incohérence de la métaphore (4) exprime bien la double nature de la libation, d'abord liquide, puis enflammée, double

(1) Mâyâ, l'illusion en sanskrit classique, signifie probablement dans les textes védiques : « construction, établissement, » et par suite « forme », « apparence extérieure ». (De *mâ*, construire).

(2) *Cf.* 3. 22. 4.

(3) L'adjectif âçvina, fréquent dans les Brahmanas, n'est employé qu'une fois dans le Rig, comme épithète des flots du Soma (798. 4).

(4) Idée de liquide dans l'expression : « tu fais couler » ; idée de flamme dans l' « attelage açvinien ».

nature dont les Açvins eux-mêmes sont un autre symbole (1).

Mais le terme de cette évolution, le dernier avatar de l'offrande, c'est Agni lui-même, comme en témoignent de nombreux passages. L'hymne 7.73 servira de commentaire à cette idée, en même temps qu'il résumera tous les développements qui précèdent (2) :

« Agni, le conducteur du jour, a été enflammé, verseurs ! Le

(1) C'est grâce aux Açvins que la libation, par une évolution naturelle, devient flamme. Il serait oiseux d'énumérer toutes les subtilités auxquelles cette idée a donné lieu dans les poésies védiques. Nous examinons seulement le début de l'hymne 7. 52, qui peut passer pour un modèle du genre.

Saṃjñânam nas svébhis |
Saṃjñânam áraṇebhis ||
Saṃjñânam açvinā yuvám |
Ihāsmâsu ní yáchatam |

On traduit ordinairement : « L'entente pour nous avec les nôtres, l'entente avec les etrangers, l'entente, Açvins, vous deux donnez-nous-la chez nous. » Mais on peut tirer de ce vers un tout autre sens, plus en accord avec le contexte, et conforme à la subtilité ordinaire des poètes védiques. Le premier hémistiche du vers suivant est ainsi conçu :

Sám jānâmahai mánasā sám cikitvâ |
Mâ yútsmahi mánasā sám daivyena ||

« Soyons d'accord (c'est-à-dire : ne nous opposons pas à son action) au moyen du manas (= soma, qui est pensée avant d'être parole ou crépitement), au moyen de la pensée ; ne combattons pas au moyen du manas destiné aux dieux. » Ce qui revient à dire : laissons couler la libation, ne nous opposons pas à ce qu'elle coule ! Or c'est ce qui se produirait si, au lieu d'être accommodants par le manas, nous résistions avec lui. Toute la difficulté vient de ce que l'instrumental implique, en même temps que son sens propre, un sens de datif. Comme le sacrificateur a dans tous les cas affaire à la libation, le texte suppose qu'il cède au manas à l'aide du manas, de même qu'il lui résisterait avec lui-même, c'est-à-dire par les rapports qu'ils ont nécessairement ensemble. Ce sont là les subtilités habituelles du style védique.

Cela étant admis, l'explication du vers 1 va de soi. Le « *saṃjñânam nas* » est le moyen d'accord du sacrificateur avec le soma-manas : mais puisque le manas est l'instrument de l'action exprimée par le verbe samjānâmahai, notre *saṃjñâna* (*saṃjñânam nas*) est le manas même. Il faut donc traduire :

« Vous deux, Açvins, emparez-vous de notre accord au moyen des vôtres (c'est-à-dire des libations, qui vous sont destinées) ; emparez-vous en au moyen de celles qui vous sont étrangères (ceci n'est que pour l'antithèse) ; emparez-vous de l'accord qui est chez nous (entre nos mains, asmâsu). »

(2) *Cf.* 3. 3. 4 — 6. 50. 1 — 6. 82. 2 — 6. 141. 2, 3 — 7. 53. 1 — 9. 7. 19.

lait chaud a été brûlé, le madhu est trait, lorsque vient votre réconfort. Nous qui occupons beaucoup de maisons (ou : qui venons de beaucoup de lieux), nous vous appelons, Açvins, en chantant dans les sacrifices ! »

« Agni a été enflammé, Açvins ; votre lait chaud a été brûlé; venez ! Maintenant, verseurs, les vaches ont été traites ; ô dasrâ, ceux qui trouvent [le lieu du sacrifice] ruissellent [au milieu des libations] ! »

« Svâhâ ! Il est fait le sacrifice, brillant quand [arrivent] les devas, qui est l'auge des Açvins et où boivent les [autres] dieux; tous ceux qui ne sont pas morts y goûtent et le lèchent par la bouche de Gandharva.

« Lorsque, ô rouges, le lait chaud bien versé a été répandu, c'est votre part du sacrifice, Açvins, venez ! Vous qui avez le madhu, qui le supportez, maîtres de l'assemblée (1), buvez le lait chaud brûlé dans l'éclat du jour (mot à mot : quand brûle le jour ou l'éclat) !

« Que de vous le lait chaud qui se verse lui-même approche, que de vous l'adhvaryu (l'allumeur) qui possède le lait, s'avance; Açvins ! pour la continuité [d'Agni], prenez le madhu versé, soyez les maîtres du lait de la [vache] rouge ! » (2)

Indra est avec les Açvins dans le même rapport qu'Agni, dont il est la manifestation dernière. Dans l'hymne 19.42.4, le prêtre Agni invoque Indra, qui doit le prolonger.

« J'appelle, Açvins, par ma prière le taureau qui délivre de l'étroitesse, parmi les devas dignes du sacrifice, celui qui sur les sacrifices règne le premier, le fils des eaux : par le moyen d'Indra, donnez-moi la force propre à ce dieu. »

Jusqu'ici ce sont les idées du Rig que nous trouvons dans

(1) M. Regnaud interprète *sátpati* : maîtres de l'être (l'être libation opposée au non-être de cette même libation), et rapporte vidáthasya à dhartárâ : porteurs de l'offrande (sens étymologique de Vidátha).

(2) La libation enflammée, *cf.* Uṣas.

l'Atharva, avec des formules analogues : même subtilité de conception, images et métaphores du même genre. Mais, dans certains passages, l'Atharva présente un caractère nouveau, ou du moins singulièrement développé : c'est une tendance marquée vers l'anthropomorphisme. Les textes cités plus haut nous en avaient offert déjà quelques exemples : partout des métaphores sont mal comprises et mal interprétées ; les dieux désormais ont des organes semblables à ceux des hommes. Les contours, il est vrai, n'en sont pas encore bien nets, et la statue n'est pas dégagée tout entière de la matière plastique du sacrifice ; mais chaque manifestation divine apporte un élément à la forme définitive, qui pourra bien ainsi devenir disparate et monstrueuse. Dans chaque dieu aussi un organe prédomine sur les autres ; il apparaît tout d'abord, et le reste de l'image demeure vague et indistinct dans les fumées du sacrifice. C'est, chez Indra, tantôt le ventre, tantôt le sexe, ventre énorme, capable d'engloutir toutes les offrandes, sexe démesuré d'homme ou de taureau. Chez Pṛithivî, ou chez telle autre manifestation féminine de l'offrande, les mamelles se multiplieront pour laisser couler à flots le lait nourricier ; les pieds d'Agni seront aussi nombreux que les libations répandues ; et les bras des Açvins s'allongeront pour activer l'œuvre du sacrifice.

Dans l'Atharva, on trouve des allusions aux pieds, aux bras, aux épaules des Açvins. Ils sont ceux qui s'emparent de l'offrande et l'emportent avec eux, ou ceux qui portent Agni et Indra, têtes du sacrifice, sur leurs épaules puissantes. Il est question de leurs pieds, quand on les montre en rapport avec Agni ; ils symbolisent alors les parties basses de la flamme, en contact avec la libation. Tel est le sens de l'hymne XI, 3.46 ; c'est une conversation entre le prêtre humain et le prêtre divin, entre le brahmane et Agni, ou peut-être un dialogue entre les deux éléments du sacrifice :

« Alors tu l'as mangée (l'offrande) par le moyen de deux autres pieds, avec lesquels les anciens ṛiṣis l'ont mangée aussi. « Tu marcheras beaucoup ! » Voilà ce que j'ai dit d'elle, qui ne s'approchait pas, qui ne s'éloignait pas, qui ne s'avançait pas.

— [Oui] ! Par le moyen des deux pieds des Açvins, par ceux-ci je l'ai mangée, par ceux-ci je suis allé vers elle ; certes cette bouillie contient tous les membres, toutes les veines, tout le corps ; et celui qui [la] trouve acquiert tous les membres, toutes les veines, tout le corps. »

C'est d'abord la libation, qui, par ses crépitements, appelle Agni et s'offre à lui. L'énigme des pieds qui mangent est fort claire : ce sont les flammes qui plongent dans la libation et la consument.

Les Agnis passés ont eu besoin déjà de l'aide des Açvins pour devenir maîtres de l'offrande, ce que le poète exprime en disant qu'ils se sont servis de pieds étrangers. Vient ensuite une autre énigme : la libation marche et cependant on ne la voit pas bouger ; ce qui revient à dire que sous sa forme liquide elle reste immobile, mais qu'elle s'envole dans les airs, une fois devenue flamme. Puis Agni répond et développe les mêmes idées d'une façon plus précise et plus claire. Enfin il est dit expressément que l'offrande contient en germe toutes les incarnations, toutes les métamorphoses, comme auraient dit les Grecs, qu'elle est la cire malléable avec laquelle vont être modelées les formes des dieux. « Elle a tous les membres, toutes les veines, tout le corps » ; c'est-à-dire qu'elle contient les formes encore incréées, qu'elle est aussi la nourriture vivifiante, le sang qui par une sorte de transsubstantiation animera le nouveau dieu, et qu'en dernière analyse elle est déjà ce dieu tout entier. De conceptions pareilles sortiront plus tard d'autres dogmes religieux et de fécondes théories philosophiques. Mais revenons aux idées très simples des Hindous

védiques. L'odana (1), dont il est question à la fin de ce passage, désigne sans aucun doute la libation, car le sens traditionnel est celui de bouillie (farine d'orge ou de riz cuite avec du lait). Mais les lexicographes donnent encore pour ce mot le sens de « nuage » ; et qui ne voit là le déguisement ordinaire de la libation dans la théorie du mythe solaire, si chère déjà aux commentateurs de l'Inde ? Celui qui trouve, c'est Agni, le ṛiṣi, le sage (si l'on veut : celui qui sait) (2), dont le corps est l'offrande même, métamorphosée ou incarnée.

Dans bien des passages analogues, le sens n'est pas aussi clair, et l'on peut se demander parfois si l'on a affaire à une conception anthropomorphique déjà précise, ou à une vague métaphore qui la prépare.

« Fais avec la hache rouge la jonction des deux oreilles (il s'agit d'une offrande à Indra) ; les Açvins ont fait le signe ; qu'[Indra] soit grand par sa progéniture.

« Comme ont fait les devas, les asuras, comme ont fait les fils de Manu, ainsi pour la nourriture consistant en mille [offrandes], faites signe, Açvins ! » (A. V. 6.141.2,3.)

La hache rouge est le vajra, l'arme d'Indra, qui perce la libation ; elle est identique à la flamme dont elle a la couleur ; d'autre part la libation et le feu sont deux oreilles, en tant qu'ils écoutent les crépitements ou les hymnes l'un de l'autre ; et c'est grâce à l'arme d'Indra qu'ils peuvent s'unir ; cette jonction a lieu lorsque les Açvins ont fait le signe, c'est-à-dire se sont manifestés ; mais ces dieux eux-mêmes sont une autre représentation des deux éléments du sacrifice, ou des deux oreilles. Ainsi se trouvent expliquées certaines comparaisons, bizarres au premier abord, qu'on rencontre dans les hymnes du Rig-Véda.

(1) Odaná de ud couler, *cf.* útsa, source flot ; úd eau, vague ; udán et udaká, même sens.

(2) Agni est celui *qui comprend* l'appel et les crépitements de la libation, ou *qui trouve* le trésor des offrandes.

« Comme deux lèvres disant du miel avec la bouche, comme deux seins, faites couler pour nous la source de vie (1) ; soyez pour nous comme des nez servant à défendre nos corps, *comme des oreilles qui entendent bien.* » (230.6.)

Dans toutes ces images, il n'est pas un mot qui ne porte ; et, si l'on est tenté d'oublier leur signification profonde, c'est qu'on se laisse aller trop facilement au charme de leur poésie. Les Açvins sont deux lèvres qui disent du miel c'est-à-dire deux flammes rouges qui font pétiller ou chanter la libation ; et il y a ici un jeu de mots sur le double sens de « madhu », miel et libation miellée ; les seins sont les mamelles de la vache offrande, qui laissent ruisseler le lait fortifiant, nourriture d'Agni ; enfin les oreilles qui entendent bien, peuvent passer, comme dans l'Atharva, pour une autre forme des Açvins, ou, si l'on veut, comme leur manifestation physique essentielle.

D'autres fois leurs bras saisissent la libation, et ils les prêtent à Agni pour cet usage (A. V. 19.51.2). Car, par une conception singulière et pourtant naturelle, chaque dieu représente un organe de l'être du sacrifice ; les mains de Pûṣan s'ajoutent aux bras des Açvins, et d'autres dieux viennent compléter la forme divine, qui prendra le nom de l'un d'eux. Ainsi naîtront plus tard, dans l'imagination des prêtres artistes nourris de la poésie des Vedas, ces idoles monstrueuses à plusieurs têtes, aux bras et aux jambes multiples, androgynes parfois, et souvent mêlant les formes de l'homme à celles de la bête, quand le taureau Indra ou le cheval Agni ont présidé à leur conception.

Une image de ce genre est nettement esquissée dans un hymne de l'Atharva :

« La force est d'Indra, les bras de Varuṇa, les épaules des Açvins, et la tête des Maruts : voilà comme fut formé ce [deva]

(1) On pourrait entendre aussi : « faites-nous couler (nous les libations) pour la vie (d'Agni). »

Bṛihaspati, à ce qu'ont dit les sages, intelligents et inspirés (1). » (A. V.9.4.8.)

C'est d'un symbolisme très clair : Varuṇa, ou l'enveloppeur, embrasse la libation, les Açvins la soutiennent ou la supportent, les Maruts sont les flammes supérieures ou tourbillonnantes, la chevelure du sacrifice ; enfin Indra répand dans tout l'être divin sa force et sa puissance.

CONCLUSION GÉNÉRALE DE LA PREMIÈRE PARTIE

De l'étude des Vedas s'est dégagée peu à peu l'image des Açvins, d'abord vague et imprécise dans le Rig, puis plus nette et se prêtant déjà aux déformations futures, dans les hymnes liturgiques de l'Atharva. Mais si ces dieux, dans la religion védique, jouent un rôle considérable, l'Inde brahmanique les connaît à peine : ils n'apparaissent plus que dans quelques rites compliqués du sacrifice, à propos de citations des textes sacrés, qui contiennent leur nom ; quant aux poètes de l'épopée, ils ne les considèrent plus que comme un accessoire littéraire.

Leur sort est le même que celui d'une foule d'autres dieux védiques : Vâyu qui était presque au même rang qu'Agni ; Dyâus, dont le frère devint la divinité principale des Hellènes. Les Açvins, eux, disparaissent dans le brouillard de commentaires toujours plus obscurs, et leur nom même eût été oublié par les brahmanes, sans l'importance traditionnelle de quelques formules où il trouve place. Leur image s'efface graduellement devant celle d'Agni ou d'Indra, et même de Savitar, de Puṣan, de Brahmaṇaspati, qui se retireront à leur tour devant des dieux nouveaux, Viṣṇu, à peine connu dans le Ṛig, Çiva et Brahma, en qui tous finiront par se perdre. Cet affaiblissement

(1) Nous avons vu à plusieurs reprises que ces sages, intelligents et inspirés étaient primitivement les Agnis eux-mêmes.

progressif d'une conception religieuse primitivement si vivace, est intéressant à suivre dans les Brâhmaṇas et les Upaniṣads. La forme des Açvins s'y pétrifie d'abord, puis finit par disparaître presque complètement sous l'envahissement des rites et des commentaires. Telles les statues des vieux saints : elles ont été vivantes longtemps et animées par la pensée de l'artiste qui les a conçues ; mais les intempéries des saisons et aussi les baisers des fidèles ont fini par ronger, à travers les siècles, leurs visages de pierre.

DEUXIÈME PARTIE

DÉVELOPPEMENTS ET DÉFORMATIONS DU MYTHE
LES AÇVINS DANS LA LITTÉRATURE POST-VÉDIQUE

CHAPITRE PREMIER

LES BRAHMANAS ET LES UPANISADS
ROLE SECONDAIRE DU MYTHE DES AÇVINS

Les Brâhmaṇas sont une sorte de code du sacrifice, contenant, au milieu de l'infinie variété des rites, une foule de récits et de légendes, destinés à éclaircir les passages obscurs des Védas. On a essayé, dans ces derniers temps, de démontrer que les Brâhmaṇas devaient être considérés à un tout autre point de vue, qu'ils nous ont conservé, sous une forme liturgique, des traditions fort anciennes, dont les hymnes des Védas développent seulement le côté lyrique. Mais les auteurs de cette hypothèse ne l'ont pas appuyée sur des raisons suffisantes pour forcer l'assentiment, et empêcher de croire, comme par le passé, que ces nombreux traités en prose, pleins de citations du Rig-Véda, sont une description des rites du sacrifice et un commentaire des livres sacrés.

Le mot brâhmaṇa (neut.) ne vient pas de brahmán (masc.),

mais de bráhman (neutre) selon Müller et Whitney (1), et signifie « ce qui est relatif à la prière et à la théologie en général », ce qui en est l'explication. Haüg place la période des Brâhmaṇas entre 1400 et 1200 avant Jésus-Christ; c'est certainement les faire remonter trop loin. D'après M. Müller, moins hardi, la date de leur composition et de celle des Upaniṣads se place entre le IXe et le VIIe siècle avant l'ère chrétienne *(Essays*, I. 13). Oldenberg est du même avis *(Le Bouddha)* Introd., trad. Foucher, p. 18). Toute cette chronologie doit évidemment varier suivant le degré d'antiquité qu'on accorde au Rig-Véda. Ce qu'on en peut retenir, c'est que les Brâhmanas ont été rédigés au moins quelques siècles avant l'ère chrétienne : ils sont donc le commentaire le plus ancien des hymnes védiques.

Le mythe des Açvins n'y tient qu'une place tout à fait secondaire; il s'y développe dans le sens anthropomorphique et liturgique; il donne aussi naissance à certaines légendes, qui n'ont plus rien de primitif et que ne connaissait point le Rig-Véda.

I

Développement anthropomorphique.

Tout l'anthropomorphisme est en germe dans le Rig-Véda, et les commentateurs, pour l'en faire sortir, n'ont eu qu'à prendre au propre certaines métaphores. Cette erreur était d'autant plus facile que les Hindous, dans le développement des idées, aiment à procéder par association de mots et s'attachent à la

(1) Müller, A. S. L. 172-342. — Whitney, Ol. St. 1. 68. 1.

lettre plus qu'à l'esprit. Les vaches et les chevaux, après avoir été les représentations symboliques des libations et des flammes, sont devenus en chair et en os les victimes destinées au sacrifice. Par un processus non moins naturel, les devas sont figurés comme des hommes, et le sacrifice lui-même est considéré comme un être pourvu de membres et d'organes. Les dieux, qui en étaient d'abord les différents moments, représentent chacun une partie du corps divin ; et quand le sacrifice, par ses flammes, s'est répandu, pour le vivifier, dans tout l'univers, le monde entier a pu être considéré comme un organisme. De là sont sorties des théories philosophiques comme celle des stoïciens qui voient dans le Kosmos un grand animal ; et des mythes poétiques, comme celui de la genèse scandinave, d'après lequel les dieux ont fait la terre avec le cadavre d'un géant. Sa chair forma l'humus et son sang la mer ; ses os devinrent les rochers et ses cheveux les forêts ; tandis que son crâne constituait la voûte du ciel. Des idées analogues, avec un développement moins riche, se rencontrent déjà dans la littérature des brâhmaṇas.

On en peut voir le point de départ dans certains passages du Rig-Véda.

«... Comme deux yeux brillants, arrivez ici, [Açvins], comme deux mains essentielles au corps, comme deux pieds, amenez-nous au mieux.

« Comme deux lèvres..., comme deux seins, faites couler pour nous la source de vie ; soyez pour nous comme des nez servant à défendre nos corps, comme des oreilles qui entendent bien.

« Comme deux mains donnant la force... » (230.)

De là à dire que les Açvins sont les yeux et les oreilles du sacrifice, ou que leurs bras l'entourent et le soutiennent, il n'y a pas loin. On fait même mieux : tout ce qui est en rapport avec les Açvins participe à leur nature. Quand le prêtre verse la libation qui leur est consacrée, il s'assimile, pour ainsi dire, leur force divine, et se sert de leurs bras pour susciter la flamme ;

quand il prononce certaines formules contenant le nom des Açvins, il réalise leur essence, c'est-à-dire qu'il donne au sacrifice des yeux et des oreilles, qu'il le complète et le rend viable. Il est intéressant de suivre en détail le développement de ces idées.

Les bras des Açvins jouent un grand rôle dans différentes parties de la liturgie ; car le prêtre les leur emprunte pour faire l'oblation. Et ceci n'est point une métaphore. Il est dit expressément que l'*adhvaryú* prend l'offrande « avec les bras des Açvins et non avec les siens propres (1). » En devenant ainsi le représentant des dieux qu'il invoque, il usurpe pour un moment leur force, et il la communique au sacrifice.

« Les deux Açvins sont les forces des bras ; il établit donc la force des bras, et devient *râjā* aux bras forts. » (Çat. Br., XIII. 2. 2. 5.)

Cette opération mystérieuse s'accomplit par le moyen de formules magiques, qui contiennent le nom des Açvins rapproché du mot « bras », et sont empruntées aux livres sacrés.

« Alors [le prêtre] prend [le riz] avec le texte suivant : « Sur l'impulsion du divin Savitar, je te prends avec les bras des Açvins, avec les mains de Pûṣan, toi qui es agréable à Agni ! » Car Savitar est celui qui met en mouvement les devas ; c'est pourquoi il prend ce riz sur l'impulsion de Savitar. Il dit : « Avec les bras des Açvins ; » parce que les Açvins sont les Adhvaryus. Il dit : « avec les mains de Pûṣan », parce que Pûṣan est le distributeur des parts... » (Çat. Br., I. 2. 17.)

Quant au passage cité par le rituel, il est emprunté à l'Atharva Véda, qui en contient plusieurs variantes (2).

(1) Çat. Br., 1. 2. 4. 4. « ... Il (le prêtre) dit : « avec les bras des Açvins », parce que les Açvins sont les deux prêtres Adhvaryus ; c'est donc avec leurs bras, et non avec les siens propres qu'il prend ce (grahá açvinien) ».

(2) Pour le même rituel, *cf.* Çat. Br., V. 2, 1. 13. On peut expliquer la formule du Rig ou de l'Atharva autrement que ne le fait le commentaire des Brâhmaṇas. Celui-ci

La multiplicité de pareilles formules établit une sorte de corrélation entre le mot « bras » et le nom des Açvins. D'autre part une association d'idées se produit entre cette conception et les gestes pour lesquels le sacrificateur se sert de ses bras. On finira donc par appeler forme açvinienne d'un dieu, celle qui est manifestée par une opération des deux bras, un mouvement de double friction par exemple.

« La forme açvinienne d'Agni est celle qui le produit par la friction de deux bras et de deux morceaux de bois, les Açvins étant deux. Ainsi il (le prêtre) célèbre cette forme d'Agni par le moyen de la forme des Açvins. » (Ait. Br., III. 1. 4.)

Chaque dieu fournit un membre ou un organe au sacrifice, et c'est le prêtre qui d'une façon magique crée l'être divin, en récitant les formules consacrées. Le mot suggère l'idée ; l'idée appelle le geste ; le geste du prêtre met en mouvement l'organe du dieu. Il y a là une sorte d'escamotage par suggestion, qui repose sur une association de mots, et qui devait être facilement admis par des primitifs, pour lesquels la succession dans le temps est presque toujours interprétée comme une relation de cause à effet.

La manifestation anthropomorphique du sacrifice est décrite à maintes reprises dans les Brâhmaṇas. Dans l'Aitareya (III. 1. 2) le prêtre « récite un tercet adressé à Vâyu : il produit ainsi comme hotar le souffle inhalé *(prāṇá)* du sacrificateur (1) ; il récite un tercet adressé à Indra et Vâyu : il produit alors le souffle inhalé et exhalé du sacrificateur *(prāṇá* et *apāṇá)*; il récite un tercet adressé à Mitra et à Varuṇa, et produit ses

donne à « prasavé » son sens dérivé de « impulsion, injonction, ordre », et interprète ainsi : « sur l'ordre du dieu Savitar ». Avec le sens primitif de « ruissellement », qui a été conservé d'ailleurs dans le sanskrit classique, on traduira : « Dans le ruissellement, c'est-à-dire quand ruisselle le deva Savitar... » — *cf.* VI. 4. 1. 1. — IX. 3. 4. 27. — XIV. 1. 2. 7. — XIV, 2. 1. 6. — et Ait. Br. VIII, 2. 7.

(1) Agni.

yeux ; aux Açvins et il produit son ouïe ; à Indra, et il produit sa force ; aux devas réunis (viçve devâs), et il produit ses membres ; à Sarasvatî, et il produit sa parole ».

Quant à la valeur coercitive des mots dans ces formules, elle est expressément marquée dans la description de la cérémonie appelée Pravargya (Ait. Br. I. 4. 21) :

Le prêtre « récite l'hymne : grâvāṇeva tád íd ártham jarethe (2.39. R. V. [230]). Dans cet hymne il y a des expressions comme : akṣî iva (comme deux yeux) (2.39.5) ; kárṇāu iva (comme deux oreilles) ; nâsā iva (comme un nez) (2.39.6). Il met ainsi, par l'énumération des membres du corps, les sens dans le Pravargya (1) ».

Mais la multiplicité des formules entraîne des variations dans le symbolisme divin. C'est ainsi que les Açvins, pour l'établissement du sacrifice, représentent différents organes : tantôt ils sont les bras, tantôt les yeux ou les oreilles, ou bien les narines ; divinité double, ils se manifestent toujours dans des membres ou des organes qui vont par deux.

Ils sont les deux oreilles, comme Sarasvatî est la parole,

(1) Non seulement tous les mots ont leur importance dans ces pratiques, mais les lois mêmes qui ont présidé à leur arrangement rythmique, ne sont pas indifférentes. Chaque mesure poétique est douée d'une vertu particulière. Au mètre triṣṭubh se rattache l'idée de force, et l'idée entraîne l'action ; de même le mètre jagâti est spécialement propre à fournir du bétail.

« Il récite l'hymne : â bhāti agnír uṣásām (5. 76). Les paroles : pipiváñsam açvinā gharmám ácha (4e pada du 1er vers de l'hymne) sont appropriées à la cérémonie. Cet hymne est dans le mètre Triṣṭubh, car la Triṣṭubh est la force ; par le moyen de ce mètre, il met de la force dans le Pravargya... (Puis) il récite l'hymne : île dyâvâpṛithivî (1.112.) ; gharmám surúcam sont les paroles appropriées. Cet hymne est dans le mètre jagâti. Le bétail est de la même nature. Ainsi il pourvoit le Pravargya avec du bétail. Avec les paroles qui reviennent dans tous les vers de cet hymne, il pourvoit ce Pravargya avec tous les vœux que les Açvins, d'après les termes de l'hymne, passent pour être propres à accomplir. » (Ait. Br., I, 4. 21.) Ainsi les mots et les formes du langage sont des symboles qui se substituent sans inconvénient aux choses signifiées. C'est sur ce principe que sont basées les pratiques de n'importe quelle magie, y compris celle du moyen âge.



comme Indra est l'esprit; et, par l'intermédiaire de ces trois divinités, le sacrifice pense, parle et entend :

« L'esprit est Indra, la parole est Sarasvatì, les oreilles sont les Açvins ; ce qui pense par l'esprit, s'exprime par la parole et entend par les oreilles. » (Çat. Br., XII. 8. 3. 13. *cf.* IV. 1. 5. 1.)

Tous les dieux passent par le prêtre pour venir animer le sacrifice, soit réellement, soit symboliquement, en tant que la volonté du sacrificateur suscite leurs formes dans celles de l'offrande. (Voir Ait. Br. III. 1. 1. et II. 4. 26.) Les organes de l'officiant servent d'intermédiaires entre son esprit et l'âme du sacrifice : tel le corps du sujet dans les expériences d'un magnétiseur. L'invocation se fait par les formules suivantes, accompagnées de libations qui leur correspondent :

« Les grahas (1) du Soma qui appartiennent à deux divinités, sont les organes essentiels. Le graha d'Indra joint à Vâyu est la parole et le souffle, le graha de Mitra Varuṇa est l'œil et l'esprit, le graha des Açvins est l'oreille et l'âme. »

« Avec les paroles : « Maîtres des yeux, protégez mes yeux ! » le hotar boit le soma du graha de Mitra et Varuṇa..... Avec les paroles : « Maîtres des sens de l'ouïe, protégez mon ouïe ! » le hotar boit le soma du graha des Açvins. » (Ait. Br., II. 4. 26 et 27.)

Ainsi le prêtre rend, sans métaphore, sa parole divine :

« Le souffle est Indra, la langue est Sarasvatî, les deux narines sont les Açvins..... » (Çat. Br., XII. 8. 3. 14.)

(1) *Grâha*, action de prendre le soma destiné à un dieu.

(2) On comprend que Vâyu ait été interprété comme le soufde; l'esprit et l'âme ont été introduits pour la symétrie dans les deux termes suivants ; de même l'analogie de nombreux passages permettait l'assimilation de Mitra avec l'œil, d'un Açvin avec l'oreille; restait à trouver le terme correspondant à Indra. « Esprit » (symbole habituel du dieu dans les formules déjà vues) eût fait double emploi avec le deuxième terme; l'association citée plus haut, esprit, parole, oreille, a pu amener le mot « parole ».

La hiérarchie est toujours la même : Indra reste au sommet, les Açvins en bas, et entre eux la libation enflammée ; c'est conforme aux descriptions du sacrifice dans les hymnes du Rig-Véda. On voit aussi la valeur qu'il faut attribuer à toutes ces comparaisons : elles n'existent que par les mots, et n'ont pris d'importance que par le respect minutieux de la liturgie. L'idée de l'émission de la voix, liée à celle des trois divinités, Indra, Sarasvatî, les Açvins, a suggéré les trois mots souffle-langage-narines, et l'on conçoit que le dernier aurait pu être remplacé par « lèvres » ou par « joues ».

Ailleurs les Açvins sont comparés aux deux yeux ; c'est donc par eux que voit le sacrificateur, que brille le sacrifice ; et des associations nouvelles se forment, analogues aux précédentes :

« Les deux yeux du sacrifice sont les deux grahas açviniens, les paupières sont et les grains de froment et les grains de kúvala ; les deux narines sont les deux grahas sarasvatiens, et ce sont les grains upavākā́ et les grains bádara qui forment le nez ; les deux oreilles sont les deux grahas indriens... » (Çat. Br., XII. 8. 3. 5.)

« Ainsi ceux qui sont comme les pupilles des deux yeux, ce sont les deux Açvins, puis ce qui est sombre, c'est le sarasvatien ; ce qui est brillant, c'est l'indrien ; ce qui constitue les animaux açviniens, comme [le prêtre] sacrifie ceux-ci en communion avec ces divinités (les Açvins), il s'assimile cela (ce qui est les animaux açviniens, c'est-à-dire en dernière analyse les pupilles des yeux) en opérant avec eux. » (1) (id. 12.)

Remarquons en passant une nouvelle subtilité ; les offrandes consacrées à chaque dieu forment la partie grossière et matérielle de chaque organe, les paupières des yeux, les cartilages du nez ; quant aux divinités elles-mêmes, elles s'incarnent dans

(1) Nous avons cru devoir traduire cette dernière phrase dans le mot à mot le plus strict et le plus barbare, pour que la subtilité en fût plus aisément comprise.

les pupilles, dans les cavités tapissées par la muqueuse nasale ; elles correspondent en quelque sorte à la fonction plutôt qu'à l'organe. Le mot *púruṣa*, qui désigne la pupille de l'œil, signifie aussi « essence, esprit ». Mais les deux concepts du dieu et de l'offrande qui lui est attachée, ne se distinguent que d'une façon passagère, puisque les offrandes se changent en dieux.

La contradiction apparente qui faisait des Açvins tantôt les yeux, tantôt les oreilles du sacrifice, n'a pas manqué d'embarrasser certains prêtres. Ils s'en sont tirés cependant. Quoi de plus voisin, en effet, dans l'organisme, que les deux fonctions de la vue et de l'ouïe ? Les actes de voir et entendre ne sont-ils pas sans cesse réunis dans le langage, comme briller et crépiter dans la description du sacrifice ? Le raisonnement n'est pas très serré dans le Çatapatha Brâhmaṇa, mais on supplée aisément à ce qui lui manque.

« Les Açvins, qui sont l'œil, sont l'énergie. Lorsque l'œil açvinien se produit, [le prêtre] place ainsi de l'énergie dans ce [sacrifice], [il y met] donc l'ouïe en même temps ; certes et l'œil et les oreilles [vont ensemble] ». (Çat. Br., XII. 7. 2. 4.)

On trouve enfin les Açvins en rapport avec la tête du sacrifice. Il n'est pas étonnant que ces dieux, après s'être incarnés tour à tour dans les principaux organes supérieurs, les yeux, les oreilles, les narines, aient fini par être identifiés à la tête tout entière. La cérémonie, dans laquelle les deux devas établissent, en se manifestant, la tête du sacrifice, est racontée tout au long dans le Çatapatha Brâhmaṇa :

« [Les Açvins] dirent : Mais assurément vous adorez avec un sacrifice sans tête ? — Comment ! avec un sacrifice sans tête ? — Sans tête ! Invitez-nous, et nous vous dirons [ce qu'il faut faire.] — Ainsi soit-il ! » C'est ainsi qu'ils les invitèrent ; ils apportèrent pour eux la coupe açvinienne. Et les deux [devas] devenaient les prêtres adhvaryus du sacrifice, et rétablissaient sa tête. C'est dans le chapitre du Divâkîr-

tyas qu'est exposée la façon dont ils ont rétabli cette tête... La coupe du graha pour les Açvins a la forme de lèvres... Et la raison... c'est que les Açvins sont les têtes, et que la tête est pourvue avec les lèvres. » (Çat. Br., IV. 1. 5. 15, 16, 19.)

Il n'y a pas d'autre passage semblable dans le Çatapatha, sans doute parce qu'on répugnait à cette conception d'un sacrifice à deux têtes, qui correspondait au couple des Açvins. Partout ailleurs les Açvins établissent la tête du sacrifice, mais ne la constituent pas. Or nous avons vu que d'habitude les deux idées sont connexes, grâce à la dualité des organes.

Le chapitre du Divâkîrtyas, auquel il est fait allusion dans la citation précédente, montre comment les Açvins établissent la tête du sacrifice. C'est par la vertu des paroles que prononce le prêtre, en versant le madhu qui leur est consacré. (Çat. Br., XIV. 1. 4. 12. — XIV. 2. 1. 11, 12, 13, 19. — XIV. 2. 2. 16,20,25.) Mais l'incertitude où se trouvait l'esprit du commentateur au sujet de cette tête du sacrifice, qui concordait si peu avec la conception des Açvins, a empêché ces formules d'avoir le riche développement des précédentes. On ne trouve point là ces explications prolixes, qui ne font grâce d'aucun détail, auxquelles nous ont habitués les brâhmaṇas. Le texte tiré du Rig-Véda est cité presque sans commentaire (1). Ou bien il est question de Dadhyac, fils d'Atharvan, dont probablement

(1) Par exemple XIV. 2. 1. 1.

12. « Ruiselle pour Sarasvatî ! C'est la Vâk (parole) Sarasvatî. Par cette parole les Açvins ont établi cette tête du sacrifice. Ainsi certes il réjouit ceux-ci, ainsi il dit : Ruisselle pour Sarasvatî.

13. « Ruisselle pour Indra ! Indra est la divinité du sacrifice. Pour la divinité qui est celle du sacrifice, les Açvins ont établi la tête du sacrifice. Ainsi certes il réjouit ceux-ci ; c'est pourquoi il dit : Ruisselle pour Indra ! »

19. « Indra ! Açvins ! » Indra est la divinité du sacrifice ; la divinité qui est celle du sacrifice, il la réjouit ainsi. Açvins ! Il a dit ainsi aux Açvins. Ils ont établi la tête du sacrifice. Ainsi certes il réjouit les Açvins ; c'est pourquoi il a dit : Indra ! Açvins !

Les autres passages ne diffèrent de ceux-ci que par des détails sans importance.

le mythe obscur n'était déjà plus guère compris à l'époque des brâhmaṇas : il en a été question dans une autre partie de ce travail. La tête du sacrifice est identique à la tête du cheval, que les Açvins mettent en mouvement, et qui symbolise la partie supérieure de la flamme. (Çat. Br., XIV. 5. 5. 17.) D'après un autre passage, le sacrifice n'est complet que lorsqu'il est pourvu de sa tête : idée trop naturelle pour avoir besoin d'explication.

On comprend maintenant l'importance des Açvins dans la liturgie des brâhmaṇas. Chaque fois que leur nom revenait dans une nouvelle citation du Rig, un rite s'établissait en leur honneur, mais si la lettre de ces formules restait strictement observée, leur esprit n'était plus compris par personne, et, dans les rares cas où il pouvait l'être, on l'obscurcissait, volontairement ou non, par des subtilités de toute espèce.

II

Développement liturgique.

Il n'est pas sans intérêt de donner quelques exemples de ce genre de développements (1). Car l'évolution des liturgies est à peu près la même dans toutes les religions, ayant pour point de départ le triomphe de la forme sur le fond, la substitution de

(1) Bergaigne a été, ici comme sur bien d'autres points, un initiateur. Il a montré le premier l'importance de la liturgie dans l'interprétation des textes védiques *(Recherches sur l'histoire de la liturgie védique)*.

Bien que je n'aie suivi qu'un an son cours (encore était-ce celui de première année) j'ai gardé de son enseignement le souvenir le plus vivant et plus ému, comme tous ceux qui ont pu profiter de ses leçons, si suggestives, même lorsqu'il s'agissait d'apprendre les premiers éléments du sanskrit.

la lettre à l'esprit, la confusion du symbole avec l'être. On a vu plus haut comment s'étaient établies quelques-unes de ces formules. Leur développement est toujours semblable, il a son origine dans un passage des livres sacrés, dont tous les mots sont commentés, en substituant le sens figuré au sens propre, ou réciproquement. Ainsi se forment des associations d'idées, souvent bizarres et incohérentes, qui donnent lieu en pratique à des rites minutieux, et en théorie à des légendes justificatives.

Chaque moment du sacrifice est caractérisé dans le Rig par l'entrée en scène d'un nouveau deva, symbole d'un aspect ou d'une transformation de la flamme ; et le sacrifice tout entier est une sorte de théogonie en action, par la vertu de laquelle le prêtre, tous les jours, fait renaître les dieux, ou les empêche de mourir. Mais en pratique, le feu est alimenté par des matériaux de toutes espèces, solides ou liquides, qui correspondent tous à des divinités, c'est-à-dire à des avatars de la flamme. Telle offrande sera qualifiée par un adjectif tiré du nom de la divinité dont elle est pour ainsi dire la matière première : on distinguera un *grâha* indrien, une *citi* açvinienne, et les prêtres, suivant le moment où ils interviendront dans l'œuvre sacrée, dépendront plus particulièrement de tel dieu et non de tel autre.

LA CITI

La *citi* par exemple désigne, dans la langue liturgique et classique, une brassée ou une pile de bois, ou de combustible en général. Ce mot pourrait, en français, se traduire assez exactement par « flambée » ; car citi vient de « ci », briller, voir, et a dû signifier primitivement l'éclat, ou l'action de faire briller. Dans la cérémonie du sacrifice, il existe un certain nombre de citis, dont les premières sont naturellement liées aux devas qui apparaissent d'abord dans l'éclat de la flamme. La deuxième, entre autres, est spécialement consacrée aux Açvins, soit pour la raison qui vient d'être donnée, soit que le nom de ces dieux

figurât à la seconde place dans les vers récités en accomplissant le rite. Les dieux ont eux-mêmes présidé à cette réglementation :

« Ils ont appelé les Açvins : « C'est vous qui êtes les brah-
« manes, les médecins ; préparez-nous tous les deux cette
« deuxième citi. — Pourquoi nous deux ? — Ce sera ainsi ; c'est
« vous deux qui serez pour nous les prêtres dans cette alimen-
« tation d'Agni. — Soit. » Et pour les devas les Açvins ont préparé cette deuxième citi. » (Çat. Br., VIII. 2. 1. 3. — *cf.* 4. 1. VIII. 2. 2. 1, 2, 3.)

Originairement la divinité est le feu même, et elle ne s'est pas encore objectivée hors du sacrifice dans le monde. Cette idée primitive est en quelque sorte conservée dans la conception postérieure d'après laquelle les devas accomplissent le sacrifice et en même temps le constituent, en venant s'incarner à la fois et dans les prêtres et dans les offrandes. Pour qu'il n'y ait pas de doute sur cette intervention divine, on dit expressément dans le Çatapatha Brâhmana (VIII. 2. 2. 3) :

« [Les devas] se sont exprimés ainsi :.... « Avec l'aide des
« Açvins, puissions-nous verser la citi des Açvins ! » Ils ont donc versé la citi açvinienne avec l'aide des Açvins ; et ils ont dit :
« C'est la citi açvinienne ! » De la même façon qu'il y a eu élévation (1) des précédentes [citis], de même ils ont versé cette citi açvinienne avec l'aide des Açvins. »

Ce développement n'est qu'une amplification presque machinale sur le substantif *citi*, déterminé par l'adjectif *âçvina ;* mais c'est d'amplifications analogues à celle-ci que sont nées beaucoup de légendes. La forme dialoguée est surtout favorable à cette transformation, parce qu'elle suppose une sorte d'action

(1) Cette idée est familière au R. V. et justifie le sens primitif que nous avons donné au mot cité : le feu dévore les offrandes, et par elles ou avec elles la flamme s'élève dans les airs.

dramatique, qu'elle suscite devant l'imagination des personnages qui se meuvent et agissent. Or les Brâhmaṇas sont pleins de ces petits dialogues, qui pour la plupart expriment, de la façon la plus concrète possible, des raisonnements subtils basés sur quelque association de mots ; c'est pourquoi ces traités liturgiques sont une mine inépuisable de légendes.

LE GRAHA

Comme il y a une *citi*, il y a un *gráha* des Açvins (1). Le sens de ce mot a varié suivant les époques : il a dû signifier primitivement : « action de saisir » ; puis il s'est appliqué à l'instrument avec lequel on saisit, et a désigné le vase du sacrifice. Enfin par métonymie il en est venu à exprimer la libation.

La libation açvinienne donne au sacrifice, par l'intermédiaire du sacrificateur, un de ses organes essentiels, celui de l'ouïe, ainsi qu'il est expliqué dans l'Aitareya Brâhmaṇa (III. 1.1, passage cité plus haut).

La cérémonie du graha açvinien, longuement décrite dans le Çatapatha Brâhmaṇa (IV. 1.5.15-20) est plein de rites minutieux, qui tous ont pour origine quelque formule du Rig-Véda. Pour cette libation particulière, le prêtre prononçait un vers de l'hymne 22.

« Arrosez le sacrifice, Açvins, avec votre aiguillon plein de madhu, riche en dons ! »

De ce texte résultait naturellement que l'offrande spéciale des Açvins avait pour base le madhu, c'est-à-dire le miel, ou d'une façon plus générale un liquide sucré. Pour justifier cette pratique, le rédacteur des Brâhmaṇas en fait remonter l'origine à un Riṣi fabuleux, et il raconte que Dadhyac, fils d'Atharvan, donna le premier aux Açvins la libation appelée madhu, préférée depuis

(1) L'origine de cette partie de la liturgie pourrait être cherchée dans certains passages du R. V. : 690. 1. — 818. 3. — 940. 5.

par eux à toutes les autres. Le même Dadhyac, dans le Rig, se trouve fréquemment en rapport avec la tête du cheval, identique, ainsi que nous l'avons vu, à la tête du sacrifice. Mais celle-ci est établie par les Açvins qui, dès lors, se confondent avec elle. Or c'est dans la tête que se trouvent les lèvres, organe de préhension (*cf.* graha), grâce auquel le corps se pourvoit d'aliments. Ce sera donc avec un vase dont l'ouverture a la forme de lèvres, que se fera le graha açvinien, et que seront nourris les Açvins, têtes du sacrifice. (Çat., Br. IV. 1. 5.19.), Toutes ces déductions sont assez subtiles, mais d'ailleurs fort compréhensibles. C'est par des considérations analogues, fondées aussi sur des rapprochements de mots, qu'on est arrivé à donner la forme d'une chèvre au vase de la libation pour Mitra et Varuṇa. Le commentateur respectueux attribue à tous les mots du texte sacré une importance égale, et une simple épithète donne ainsi naissance, soit à un rite, soit à une légende.

FONCTIONS SACERDOTALES DES AÇVINS

Les dieux viennent tous les jours s'incarner dans les hommes qui leur offrent des sacrifices, pour aider à l'accomplissement des rites. Nous avons vu dans telle cérémonie l'officiant se servir « des bras des Açvins », effectivement et sans métaphore. Dès lors, les dieux sont de véritables prêtres, et ils reçoivent, suivant les cas, les noms de Hotâras et d'Adhvaryus. La liturgie n'a pas manqué de préciser toutes ces attributions, et les Açvins sont devenus plus spécialement les Adhvaryus, tandis que le titre de Hotar était réservé à Agni. Agni Hotar apparaît fréquemment dans le Rig, et l'assimilation était toute naturelle : le Hotar est étymologiquement celui qui invoque, ou celui qui verse : or les crépitements d'Agni sont toujours comparés à des prières. La fonction essentielle du Hotar consiste d'ailleurs à réciter les formules du Rig. Il joue dans l'acte du sacrifice le rôle le plus important, de même qu'Agni tient la première place dans la plu-

part des hymnes. A côté de lui apparaît l'Adhvaryu, dont le sens étymologique est difficile à préciser (1), mais qui, d'après les commentaires, désigne le prêtre chargé spécialement de préparer et d'apporter le soma. En effet, dans les hymnes du Rig, le mot Adhvaryu est souvent employé, quand il s'agit de verser ou d'offrir la libation (2), tandis que le Hotar est plutôt considéré comme appelant ou invoquant les dieux (3). L'Adhvaryu possède un rituel particulier, le Yajur-Veda, mais cette attribution est sans doute très postérieure ; elle n'empêche pas que ce prêtre ait été primitivement un verseur et non un récitateur (4). Aussi s'est-il trouvé naturellement en relations étroites avec les Açvins, considérés comme portant et faisant couler les libations. Le Hotar et l'Adhvaryu, au commencement de la période brahmanique, étaient les deux seuls prêtres officiants ; plus tard, deux autres se sont ajoutés à eux, comme acteurs principaux du

(1) Etymologie incertaine. C'est un dérivé de adhvará; on rapproche généralement ce dernier mot de ádhvan, qui signifie : « sentier, route », et on compare avec yâman, qui signifie également le chemin et la fête du sacrifice (le sacrifice est le chemin des devas). — Ou bien on décompose en *a* privatif et dhvara (de dhvṛi « ce qui ne doit ou ne peut pas être troublé » ; dhvṛi signifie proprement « endommager »; adhvará pourrait bien être primitivement « ce qui n'est pas endommagé », c'est-à-dire l'indomptable, le persévérant; et l'adhvaryú serait celui qui aime l'adhvará.

Ou encore adhvaryú est ce qui dépend de l'adhvará, lequel est lui-même le *feu sacré;* cf. zend ātar (ātvar) dans áthar-van, doublet siginficatif de adhvaryú.

(2) Par exemple 483. 4. — 485. 13. — 624. 11. — 652. 24. — Les onze premiers vers de l'hymne 205 sont une sorte de litanie, dans laquelle on prie les Adhvaryus d'apporter à Indra le soma qu'il désire. L'Adhvaryu a le même rôle encore dans l'hymne 867. 3, où il est en rapport avec les Açvins.

« Que vous alliez vers l'adhvaryú qui tient le Madhu, qui a de belles mains, ou vers l'allumeur d'Agni, solide, ami de la maison, ou bien vers les libations du vipra, Açvins, venez boire le madhu. »

L'agnídh, ou allumeur d'Agni, est un autre prêtre dont le nom exprime assez la fonction. Celle de l'Adhvaryu est nettement précisée, à ce qu'il me semble, par l'épithète de mádhupāṇi, et cette attribution est confirmée par les autres passages.

(3) Par exemple R. V. 153. 2, 3. — 117. 1. (le Hotar appelle les Açvins).

(4) Il est dit dans le Çat. Br. par exemple (V. 5. 4. 26.) : « Deux fois le Hotar fait le vāṣat (sorte d'invocation particulière), deux fois l'Adhvaryu apporte et verse la libation. » — D'après le Nirukta (7. 15) hotar vient de *hū* appeler, plutôt que de *hu* verser.

sacrifice. L'Adhvaryu s'est même adjoint d'une façon spéciale un prêtre secondaire appelé Pratiprasthâtar, et leur réunion est désignée souvent par le mot adhvaryû au duel. Il n'est pas impossible que cette formule provienne d'une comparaison avec le couple divin des Adhvaryus (1). Les Brâhmaṇas font mention maintes fois de cette qualité des Açvins, Adhvaryus parmi les devas (2). Ils expliquent même par une légende comment les prêtres terrestres accomplissent les rites en souvenir et par imitation de leurs célestes homonymes. Les rôles se trouvent ainsi renversés, mais les commentateurs hindous ne s'embarrassent pas pour si peu.

Le Sacrifice (personnifié) s'éloigna un jour des dieux, à ce qu'on raconte, et ne voulut plus leur servir de nourriture. Ils essayèrent en vain de le retenir et furent obligés de l'abattre. Mais quand ils l'eurent dépecé, ils s'aperçurent qu'il était insuffisant pour satisfaire leur appétit. Ils prièrent alors les Açvins de le leur préparer. Ici les deux dieux jumeaux sont considérés en quelque sorte comme des cuisiniers divins, et c'est pourquoi on a chargé dans la suite les deux prêtres Adhvaryus de disposer les ustensiles nécessaires au sacrifice (3).

Mais, nous dira-t-on, si, dans la métaphysique du sacrifice, les Açvins sont les deux Adharvyus, et Agni le Hotar, comment expliquer les deux *dêvyā hôtārā*, dont il est question à maintes reprises dans le Rig-Véda, et que nous avons identifiés aux Açvins? Il semble extraordinaire que deux divinités puissent être à la fois Hotāras et Adhvaryus. Or, cette objection est facile à résoudre. Pour un Européen et un moderne, habitué à corodonner toutes ses idées rigoureusement, il y a là une contra-

(1) Çat. Br., XII, 8. 2. 22 et 26.
(2) Voir encore Çat. Br., I. 1. 2. 17. — I 2-4. 4. — IV, 1. 5. 15, VIII, 2. 1. 43.
(3) Ait. Br., I. 4. 18, Description du Pravargya.
(4) En réalité, ces mots sont encore essentiellement dans le R. V. des noms communs ; ce n'est que plus tard qu'ils ont désigné des prêtres particuliers.

diction : il n'en est pas de même pour un Hindou, dont l'esprit tolère une incohérence relative dans les idées, pourvu que la forme conserve une apparence de rigueur. Dans le Rig-Véda, on considérait non la fonction des deux divins sacrificateurs, mais le moment où ils apparaissaient dans le sacrifice. C'est au contraire le premier point de vue qui domine dans les Brâhmaṇas. De là deux explications différentes ; et les Hotars divins, qui paraissent être les Açvins dans le Rig, n'ont plus aucun rapport avec ces dieux dans les Brâhmaṇas. On y explique qu'ils sont réellement l'air inhalé et l'air exhalé par le prêtre (1). Or, dans un autre passage, la même fonction est attribuée à Indra et Vâyu; de ce rapprochement on peut tirer, semble-t-il, la conclusion qu'Indra et Vâyu sont les deux Hotars. Pourquoi dès lors Sâyaṇa les explique-t-il par les deux Agnis, celui d'en bas et celui d'en haut, celui qui apparaît sur la terre, et celui qui réside dans les nuages? Tout simplement peut-être, parce que Agni intervient souvent dans les hymnes en qualité de Hotar. Toutes ces contradictions ont pu coexister dans l'esprit des Hindous, de même que nous avons vu plus haut les Açvins devenir les yeux, les oreilles, les narines du sacrifice.

LES AÇVINS MÉDECINS

Les Açvins sont encore appelés Bhiṣajâ, c'est-à-dire médecins ; c'est du moins le sens de ce mot à l'époque classique, et l'on comprend qu'il soit devenu la qualification la plus ordinaire des Açvins chez certains commentateurs ou mythographes : elle était commode en effet pour préciser le rôle assez obscur du couple divin au milieu des autres devas. Nous avons vu déjà que le sens de « médecin » n'est pas primitif, qu'il a été

(1) Ait. Br., II, 1. 4. « Il récite un yajyā pour les deux divins Hotars. Or l'air inhalé et l'air exhalé sont les deux divins Hotars. Ainsi il leur plaît, et il les place dans le sacrificateur. »

tiré de passages, assez nombreux d'ailleurs, dans lesquels le substantif *bhiṣáj* ou le verbe *bhiṣajy* se trouvent en rapport avec des mots comme le malade, l'aveugle, l'épuisé.

Dans les Brâhmaṇas, il n'est que très rarement question de ces prétendus médecins des dieux (1). La qualification d'Adhvaryus, plus importante, revient aussi plus souvent, et les quelques textes, où les Açvins sont appelés Bhiṣajâ, confirment l'explication que nous avons donnée du mot à propos des hymnes du Rig. Dans un passage surtout le sens de guérir est impossible à admettre, car l'action exprimée par le verbe *bhiṣajy* est attribuée à Sarasvatî et à Indra, aussi bien qu'aux Açvins. Il s'agit de la manifestation d'Indra qui ne doit avoir lieu que progressivement, en passant par les différentes phases du sacrifice. L'officiant se met donc à l'œuvre.

« Qu'il saisisse cette [offrande] açvinienne sombre, et le bélier de Sarasvatî, et le taureau d'Indra ; les Açvins certes mettent en mouvement les devas (mot-à-mot : sont les bhiṣajā des devas) ; par ceux-ci donc Sarasvatî met en mouvement celui-là (Indra)..... et ainsi [le sacrificateur] place l'énergie indrienne dans ce [sacrifice]. »

Un commentaire intéressant de ce titre de médecins des dieux nous est donné par le Taitt. Br. III 1. 2. 11.

« Les Açvins sont les médecins des devas, porteurs de la libation, messagers de l'univers, gardiens de l'ambroisie (2). »

Ce qui signifie à l'origine que les Açvins mettent en mouvement les autres devas, car ce sont eux qui apportent ou plutôt emportent l'offrande dans les airs ; ils sont les messagers, les avant-coureurs de *tout* le sacrifice, et les bergers de la libation qui s'enflamme.

(1) Quatre fois seulement dans le Çatapatha Brâhmaṇa : VIII, 2, 1, 3 — XII. 7. 1. 11 — XII, 7. 2. 3 — XII, 8. 2. 16.

(2) Devânām bhiṣâjau havyavâhau viçvasya dûtâu amṛitasya gopau.

LES TRINITÉS LITURGIQUES

Ce n'est pas la première fois que nous trouvons les Açvins en relation avec Sarasvatî et Indra. Ces dieux constituent dans les Brâhmaṇas une sorte de trinité dont l'origine au premier abord paraît assez obscure. Mais on peut constater que l'hymne troisième du Rig-Véda revient souvent dans les récitations liturgiques. Or cet hymne est consacré précisément, par séries de trois vers, aux trois divinités citées plus haut (1). Sans aucun doute ce fait a suffi pour les unir dans l'accomplissement de certains rites. Le Hotar récite les passages du Rig ; l'Adhvaryu apporte le soma et s'écrie : « Tu es Soma ! Sois cuit pour les Açvins, cuit pour Sarasvatî, cuit pour Indra Sutrâmna (2)... » (Çat. Br. XII. 7. 3. 6.) (3).

Une fois constitué le groupe des Açvins, de Sarasvatî et d'Indra, l'imagination subtile du commentateur se donne libre carrière. Les libations répandues se répartissent entre les trois divinités, et chacune d'elles produit un effet conforme à la nature du dieu auquel elle est destinée. Ainsi celles des Açvins aident à la mise en mouvement, les Sarasvatiennes font obtenir aux devas la nourriture, et les Indriennes communiquent au sacrifice une merveilleuse énergie. (Çat. Br. XII. 8. 2. 16, 17, 19, 20, 25, 32, 34.)

Des libations, on passe aux victimes. Dans le Rig-Véda, les sacrifices d'animaux sont purement métaphoriques. Les poètes appellent sans cesse les libations des vaches à cause du lait qui

(1) R. V. 3, v. 1, 2, 3 aux Açvins; 4, 5, 6 à Sarasvatî; 7, 8, 9 aux viçve devâ : ceux-ci, à cause de leur caractère vague, n'ont pas joué de rôle dans le développement liturgique qui nous occupe; enfin 10, 11, 12 à Indra.

(2) C'est-à-dire qui fait bien ou facilement traverser.

(3) Autre formule : « Le matin de bonne heure il place la libation ruisselante : « Sois cuite pour les Açvins, cuite pour Sarasvatî, cuite pour Indra qui fait facilement traverser... » Çat. Br. V. 5. 4. 20 ; cf. id. 24 et 25 et V. 4. 6. 15, 16, 17 — XII, 8. 1. 3, 4.

est leur principal élément. Agni est un cheval, grâce auquel se consomme le sacrifice. Ailleurs les libations de lait de chèvre s'élancent dans les airs au contact de la flamme comme des chèvres bondissantes. Au bout d'un certain temps on a confondu les libations et les animaux qui les fournissaient, ou qui leur étaient comparés ; puis on est arrivé à immoler des victimes, et à substituer des sacrifices sanglants aux oblations primitives. Au hasard des formules, telle bête a été consacrée plus particulièrement à tel dieu. C'est ainsi que les chèvres appartiennent aux Açvins, tandis que Sarasvatî a les brebis, et Indra les vaches (1).

Il ne faut pas confondre les bêtes liturgiques avec les animaux mythiques. Dans les légendes, c'est l'âne, et non la chèvre, qu'on place auprès des Açvins. Du reste la variété des formules védiques peut amener, comme nous l'avons déjà vu, certaines contradictions dans la liturgie : en réalité tout y est affaire de mots. L'origine métaphorique des animaux du sacrifice est encore nettement visible dans quelques passages. Par exemple dans le Çat. Br. (XII. 7. 2. 3.), il est question du bélier Sarasvatien et du taureau Indrien ; mais pour les Açvins, nous trouvons, au lieu du nom d'un animal, l'adjectif *dhūmrá*, pris ici substantivement. Or *dhūmrá* signifie : « qui a la couleur de la fumée, gris, brun, sombre. » N'est-ce pas la désignation habituelle de l'offrande liquide et obscure, que les Açvins vont éclairer et transformer en flamme ?

Il est dans le Rig un groupe de dieux analogue à la trinité du Çatapatha Brâhmaṇa. C'est la réunion des devas qui apparaissent les premiers, les Açvins, Uṣas, Agni (2). La similitude est

(1) Çat. Br. XII, 7. 2. 7.
« Les chèvres sont açviniennes, les brebis sont sarasvatiennes, les vaches sont indriennes : voilà ce qu'on dit. Lorsque ces animaux sont saisis, (le sacrificateur) les saisit avec ces divinités mêmes. »

(2) Les formules dans lesquelles ces dieux se rouvent ainsi rapprochés, sont fréquentes au début des hymnes.

parfaite, car Uṣas est la sœur de Sarasvatî; l'une représente l'offrande qui brille et l'autre l'offrande qui parle; Agni symbolise, comme Indra, la flamme étincelante. Or ce sont précisément les trois divinités du Rig qui se trouvent rapprochées dans l'Aitareya Brâhmaṇa; le Çatapatha offre donc une variante intéressante, mais du reste parfaitement claire.

La trinité similaire de l'Aitareya est fort importante dans le rituel. Elle donne lieu aux trois grandes divisions de la prière du matin, l'Açvina Çastra, qui précisément emprunte son nom aux Açvins. Cet Açvina Çastra est une des plus longues récitations du Hotar, à peu près semblable au Prâtaranuvâka. Les principales parties sont les mêmes :

L'Açvina Kratu, ou sacrifice aux Açvins.
L'Uṣasya Kratu — — à Uṣas.
L'Agneya Kratu — — à Agni ;

c'est-à-dire trois séries d'hymnes et de vers, en sept espèces de mètres, adressés à la trinité d'Agni, Uṣas et les Açvins (1).

Dans un passage de l'Aitareya (VIII. 3.), Agni est remplacé par Indra ; car ce texte correspond à un hymne du Rig, où il est question d'Indra, des Açvins et d'Uṣas (I. 30). Seize vers sur vingt-deux sont consacrés au premier de ces dieux, invoqué sous le nom de *Çatâkratu.* Il est donc le personnage principal, le héros du sacrifice, dans le rituel. C'est lui qui invite le Hotar à prier les Açvins, en récitant les trois vers qui

(1) Ait. Br. IV. Voir surtout 2. 7 à 12. cf. II, 2. 15 et 18.

« L'Adhvaryu dit au Hotar de réciter les mantras appropriés aux devas qui apparaissent le matin de bonne heure; ces devas sont Agni, Uṣas et les Açvins..... On demande: « S'il récite trois Kratus adressés à Agni, Uṣas et les Açvins, comment sa prière peut-elle être contenue en un vers? — C'est que le premier pâda d'un demi-vers s'applique à Uṣas, le second à Agni, le second demi-vers aux Açvins. » Voici d'autre part le texte dont il est question, tiré du Rig-Véda (429. 9.) :

« Uṣas aux brillants troupeaux est venue; Agni, qui arrive au temps fixé, a été préparé; il a été attelé votre char immortel, ô Vṛiṣanvasû, vous dont les actes sont merveilleux, vous qui avez le madhu, écoutez mon appel. »

les concernent (17, 18 et 19); ceux-ci à leur tour convient Uṣas à la cérémonie, et le prêtre prononce alors les trois derniers vers de l'hymne, adressés à cette divinité. Le procédé est ici très visible : l'imagination des prêtres a tiré d'un hymne du Rig une sorte de petit drame qui a le sacrifice pour théâtre et les dieux pour acteurs. En outre, un interlocuteur nouveau entre en scène : c'est le sacrificateur humain qui, avec l'aide des sacrificateurs célestes, exécute les rites.

Tout le drame est sorti de là.

III

Développement légendaire.

Comme les prescriptions de la liturgie, les développements mythologiques sont sortis de l'interprétation du Rig-Véda. Nous avons déjà vu comment l'importance excessive donnée à la forme ou à la lettre dans les hymnes a favorisé le développement mythologique et préparé la conception du drame futur. Mais quelques exemples montreront mieux que toutes les théories de quelle façon se sont formées les légendes brahmaniques.

Les textes de l'Aitareya et du Çatapatha Brâhmaṇa, qui racontent le partage du sacrifice entre les devas par l'entremise des Açvins (1), offrent la transition entre le simple commentaire liturgique et la légende proprement dite.

On trouve encore une ébauche de légende dans la description de l'Açvina Çastra, où une discussion s'élève entre Agni et Uṣas d'une part et les Açvins de l'autre, au sujet des aliments du sacrifice.

(1) Voir le chap. préc.

LA COURSE EN CHAR

Plus précis est le mythe de la course. C'est le récit d'une lutte de vitesse, à laquelle se livrent les dieux, montés sur leurs chars : tantôt le but n'est pas clairement défini ; il consiste en nourritures ou en boissons qui ne sont autre chose que les aliments du sacrifice, dévorés c'est-à-dire atteints par les chevaux-flammes ; tantôt la récompense est une femme, que tous les devas ont demandée en mariage, et que doit obtenir le vainqueur de la course. Un mythe de ce genre a dû se développer facilement chez des peuples qui attelaient les chevaux à des chars, et qui par conséquent ont connu de bonne heure les courses de vitesse. Quoi de plus naturel que de comparer par exemple les chevaux célestes ravisseurs de l'offrande aux chevaux terrestres, grâce auxquels le vainqueur remporte le prix de la lutte. Les mœurs de la Grèce héroïque ne s'accordent-elles pas, elles aussi, avec de pareilles conceptions ? Quand Achille célèbre des jeux funèbres en l'honneur de Patrocle, le premier prix de la course des chars est une femme, une captive habile aux travaux de son sexe. Jusqu'ici rien de mythique. Mais voici une légende qu'il est intéressant de mettre en regard du récit épique : Pélops, pour obtenir l'amour de la vierge Hippodamie, doit triompher dans une course en char d'Œnomaos, père de la jeune fille, et vainqueur de treize prétendants. Pélops l'emportera, grâce à un char d'or, attelé de chevaux ailés, aux pieds infatigables, que pour lui Poseidôn a fait sortir des flots de la mer pendant les ténèbres de la nuit. Ainsi sort de l'obscurité des eaux le char des divinités védiques, char d'or attelé aussi de chevaux ailés, aux sabots rapides. Ces deux récits se complètent et s'expliquent l'un l'autre; aux éléments empruntés à la vie réelle, sont venus se joindre quelques traits d'un hymne antique ; et la légende est formée.

A propos de ce récit, l'Aitareya Brâhmaṇa nous offre deux versions contradictoires, sans doute parce qu'elles ont pour point de départ deux passages différents d'un texte sacré. D'après l'une, les Açvins arrivent les derniers au but, et c'est pourquoi ils ont eu la dernière part du Soma (1). D'après l'autre, ils gagnent au contraire la course, et ils obtiennent en échange de leur victoire la libation sacrée. C'est toujours, on le voit, l'offrande qui est la récompense de la lutte. Mais le mot *ājì* signifie à la fois « course » et « prix de la course ». Il semble donc qu'il ne désigne qu'indirectement l'offrande, parce que gagner l'ājì, c'est gagner le soma.

Or ne serait-il pas permis de faire le raisonnement inverse et de prétendre que le sens primitif est celui de libation (2), que par extension seulement *ājí* a fini par signifier « libation qu'on cherche à atteindre, vers laquelle on court, c'est-à-dire prix d'une course, course, lutte, combat » ? *Ají*, comme *ājá*, viendrait de *ajâ* (chèvre), et désignerait primitivement ce qui sort ou vient de la chèvre. Or, au point de vue du sacrifice védique, ce qui vient de la chèvre, c'est son lait. C'est ainsi que gávya désigne le lait de vache, et áçvya le lait de jument. Mais lorsqu'un hymne védique nous raconte qu'Indra va vers l'*ājì*, ou court l'*ājí* avec son char traîné par deux chevaux, n'est-il pas naturel de comprendre que cet *ājí* est le prix de sa course ? Que dans le même hymne on nous montre Agni par exemple et le couple des Açvins allant aussi vers cet *ājí*, ce qui n'a rien d'extraordinaire, puisque le propre des devas est de

(1) C'est peut-être le point de départ de la légende d'après laquelle les Açvins étaient primitivement exclus de l'offrande du soma, et n'ont été admis à le partager avec les autres devas que grâce à l'intervention d'un ascète guéri par eux ; ce que M. Hillebrandt interprète en disant que les Açvins sont des dieux anaryens admis à une époque relativement tardive dans la religion des vainqueur de l'Inde.

(2) Voir *ājí* dans les passages du R. V. cités par Grassmann. Aucun des textes védiques renfermant le mot âjì ne s'oppose à cette explication. L'équivalence d'*ājí* et de Soma par exemple est nettement marquée dans un passage de l'Ait. Br. II, 4. 25.

se rapprocher des libations, — voilà une lutte organisée entre les dieux : c'est précisément le sujet de notre mythe. Les détails s'arrangent d'eux-mêmes ; avec un peu d'imagination le poète décrit les attelages des dieux, les vaches de couleur rouge qui traînent le char de l'Aurore, les ânes rapides qui emportent celui des Açvins, les chevaux impétueux à la crinière brillante, que dirige Indra (1).

LA LÉGENDE DE CYAVÂNA

C'est le sujet d'un assez long récit du Çatapatha Brâhmaṇa : il aboutit, comme d'habitude, à l'explication d'un rite. La même légende est développée avec de nombreux détails dans le Mahâbhârata, mais le poète épique a suivi une tradition légèrement différente de celle des Brâhmaṇas : aussi la comparaison des deux mythes est-elle fort intéressante.

Voici d'abord le récit du Çatapatha Brâhmaṇa :

Cyavâna, vieux et décrépit, est gisant, pareil à un spectre. Les jeunes fils de Çaryâta insultent à sa misère, et le saint irrité suscite parmi eux une querelle. Pour l'apaiser, Çaryâta est obligé de donner à l'ascète sa fille Sukanyâ. Elle excite les désirs des Açvins, mais refuse d'abandonner son mari pour les suivre ; seulement elle profite de l'occasion pour persuader ces dieux, par un subterfuge, de rajeunir Cyavâna, en leur qualité de médecins. En échange de ce service, celui-ci leur donne les moyens de participer à l'offrande du soma (2).

(1) D'après l'Ait. Br. (IV. 2. 9.), auquel j'emprunte ces détails, le char d'Agni est traîné par des mules (?)

(2) Légende de Cyavâna dans le Çat. Br. IV, 1. 5. 1 sq. Nous distinguons dans cette légende quatre parties.

Première partie. — 1. Quand les Bhṛigavas ou les Añgirasas eurent atteint le monde du ciel, alors Cyavâna, fils de Bhṛigu, ou Cyavâna, fils d'Añgiras, était abandonné, décrépit, et semblable à un spectre.

2. Alors Çaryâta, fils de Manu, marcha avec sa race ; il descendit près de lui. Ses jeunes fils, en folâtrant, l'accablèrent de mottes de terre, car ils s'imaginaient que ce vieux semblable à un spectre était sans force.

Pour trouver les éléments de cette légende, c'est encore au

3. Mais lui s'irrita contre les fils de Çaryâta; il fit naître une querelle entre eux; ainsi le père combattit avec le fils, le frère avec le frère.

Deuxième partie. — 4. Çaryâta réfléchit alors : « Qu'ai-je fait pour être dans ce pas difficile? » Il appela les pâtres des vaches et des brebis, et leur parla.

5. Il leur dit : « Qui de vous ici a vu quelque chose aujourd'hui? » Ils dirent alors : « Cet homme décrépit, semblable à un spectre, est étendu. Les jeunes gens, l'ayant cru sans force, l'ont accablé de mottes de terre. » Sachant [à quoi s'en tenir,] il les dispersa. « C'est Cyavâna, » dit-il.

6. Il attela un chariot, et prit sa fille Sukanyâ. Il se dirigea vers l'endroit où se trouvait alors le ṛiṣi.

7. « Riṣi, salut à toi ! Je ne savais pas l'offense que je t'avais faite : Voici Sukanyâ, par le moyen de laquelle je veux te calmer. Que ma race soit réconciliée avec toi ! » C'est ainsi que sa race se réconcilia avec le ṛiṣi. Alors Çaryâta, fils de Manu, s'apprêta [à partir]. « Que je ne te fasse pas d'autre injure, » dit-il.

Troisième partie. — 8. Or les Açvins voyagèrent, guérissant [les hommes]. Ils s'approchèrent de Sukanyâ, et désirèrent s'unir avec elle, mais elle ne voulut pas.

9. Ils lui dirent alors : « Sukanyâ, quel vieillard semblable à un spectre tu as pour mari ! Satisfais-nous ! » Elle leur répondit : « C'est à lui que mon père m'a donnée ; tant qu'il vivra, je ne l'abandonnerai pas ! » Le Ṛiṣi le sut.

10. Il dit : « Sukanyâ, que t'ont-ils dit? » Elle le lui apprit; après cette explication, il reprit : « S'ils t'adressent de nouveau la parole, dis-leur : Vous n'êtes ni complets (parfaits), ni bien arrangés, et vous critiquez mon mari ! Et, s'ils te disent : Comment sommes-nous incomplets et mal arrangés? Réponds-leur : Faites que mon mari soit de nouveau jeune, alors je vous le dirai ! » Or, ils la rencontrèrent de nouveau et lui parlèrent de la même façon.

11. Elle leur dit : « Vous n'êtes ni complets, ni bien arrangés, et vous critiquez mon mari ! » Ils reprirent : « Comment sommes-nous incomplets et mal arrangés? » Elle répliqua : « Faites que mon mari soit de nouveau jeune, alors je vous le dirai. »

12. Ils dirent alors : « Amène-le à ce lac, et il obtiendra l'âge qu'il désirera. » Elle l'amena au lac, et il obtint l'âge qu'il désira.

Quatrième partie. — 13. Ils dirent alors : « Sukanyâ, pourquoi sommes-nous incomplets, pourquoi mal arrangés? » Et le Ṛiṣi leur répondit : « Dans le Kurukṣetra, es autres dieux font un sacrifice, et de ce sacrifice ils vous excluent tous deux. Voilà pourquoi vous êtes incomplets, mal arrangés. » Et les Açvins partirent; et ils arrivèrent près des dieux qui faisaient un sacrifice, au moment où l'on récitait le Bahiṣpavamâna.

14. Ils dirent : « Invitez-nous ! » Et les dieux répondirent : « Nous ne voulons pas vous inviter. Vous avez marché très amicalement parmi les hommes, en guérissant. »

15. Ils répliquèrent : « Vous sacrifiez avec un sacrifice sans tête ! » — Comment ! sans tête ! — Sans tête ! Invitez-nous, et nous vous dirons, [ce qu'il faut faire]. — Ainsi soit-il ! »

15. C'est ainsi qu'ils les invitèrent. Ils apportèrent pour eux la coupe açvinienne. Et les deux [devas] devinrent les prêtres adhvaryus du sacrifice, et rétablirent sa tête. C'est dans e chapitre du Divâkîrtyas qu'est exposée la façon dont ils ont rétabli cette tête...

Rig-Véda que nous aurons recours. Il a été question de Cyavâna dans une autre partie de ce travail, à propos des prétendus favoris des Açvins : Cyavâna est l'une des innombrables formes d'Agni, qui, vieux, c'est-à-dire près de s'éteindre, et enseveli pour ainsi dire sous la libation obscure, en sort, triomphant et rajeuni, pour s'unir à elle, grâce à l'assistance merveilleuse des Açvins.

Les traits élémentaires de la légende se dégagent ainsi qu'il suit des textes védiques : Cyavâna est vieux et décrépit ; — il devient l'époux d'une jeune femme ; — les Açvins le rajeunissent (1). Ces trois idées sont les seules qu'on trouve dans le Rig-Véda, et elles correspondent bien aux trois grandes divisions de la légende, telle qu'elle est développée soit dans le Çatapatha, soit dans le Mahâbhârata (2). L'imagination des commentateurs a préparé ou fait le reste.

Bien des détails sont visiblement inspirés du Rig-Véda : ainsi, d'après un passage de l'hymne 116.10, les Açvins prolongent « la vie de [Cyavâna] abandonné (*jahitásya*). » Au début du récit brahmanique, Cyavâna est aussi abandonné (*jâhe*). Mais le narrateur a éprouvé le besoin d'expliquer cet abandon. « Quand les Bhṛigavas et les Añgirasas eurent atteint le monde du ciel, alors Cyavâna, fils de Bhṛigu ou fils d'Añgiras, était laissé seul, décrépit et semblable à un fantôme (3). » Les personnages dont il est question ici, constituent deux classes de demi-dieux, qui, d'après la mythologie postérieure, trouvent le feu et l'apportent aux hommes. Ils sont en réalité la foule des

(1) Cela résulte des deux premiers passages, pris au hasard, dans lesquels il est question de Cyavâna. 116. 10 — 117. 13. cf. 118. 6 — 428. 5 — 429. 5 — 584. 6 — 587. 5 — 865. 4.

(2) Nous avons marqué ces divisions dans notre traduction. La quatrième partie est une autre légende combinée avec la première, ainsi que nous l'expliquons plus bas.

(3) Les añgirasas et les bhṛigavas sont rapprochés dans une énumération des Pitṛis (R. V. 840. 6) ; de même Bhṛigu et Añgiras sont cités à côté de Manu (R. V. 663. 13). Cela suffit pour expliquer la double généalogie de Cyavâna, singulière au premier abord.

Agnis déjà passés, et par conséquent les pères des Agnis présents ou futurs, par exemple de celui qui prend le nom de *cyávāna*, « le remuant ». Autre détail de la légende : les jeunes fils de Çaryâta, croyant le vieux Cyavâna sans force, l'accablent de mottes de terre. Or, rappelons-nous qu'Agni commence par être recouvert et comme écrasé par la libation, qui s'appelle souvent *pṛithivî*, « la large » et plus tard « la terre ». Il suffit qu'un commentateur ait joué sur le double sens du mot, ou même n'ait connu que le second, pour ajouter un trait nouveau à la légende, trait qu'on retrouve d'ailleurs dans le Mahâbhârata sous une forme un peu différente.

On pourrait poursuivre ces comparaisons : Agni réclame des libations, qui sont ses femmes rayonnantes de jeunesse et de beauté ; il se complaît dans ces unions célébrées à chaque instant par les poètes védiques. Or ne voyons-nous pas que Çaryâta donne satisfaction à son ennemi par le don de Sukanyâ, la vierge séduisante?

Enfin, un dernier point mérite d'arrêter l'attention. C'est des flots de la libation que sortent les devas, brillants de jeunesse; et c'est dans les eaux d'un lac que les Açvins plongent Cyavâna pour lui rendre sa première beauté ; c'est aussi dans un liquide magique que Médée trempe les membres du vieil Aeson ; il n'est pas jusqu'à nos contes de fées qui ne racontent des merveilles identiques, dont nous gardons le souvenir affaibli, quand nous parlons d'eau de Jouvence.

Tous ces traits, communs aux deux rédactions, sont de source purement védique, bien que, dans la mise en œuvre, ils aient été plus ou moins déformés par le travail personnel du commentateur.

La fin de la légende, relative à la participation des Açvins au sacrifice du soma, se lie assez mal à ce qui précède, et constitue

(1) Sukanyâ, de su « bien », et kan, « faire plaisir ».

en quelque sorte une deuxième narration qui fait suite à la première, mais traite d'un autre sujet. On est donc tenté de croire qu'il y a là deux légendes, dont chacune pourrait avoir une origine indépendante ; elles se sont trouvées combinées à une date postérieure, difficile à préciser, et à partir de laquelle la tradition ne les a plus désunies.

Puisque ce mythe secondaire nous en donne l'occasion, revenons une dernière fois à la participation ou à la non-participation des Açvins au soma. Leur rôle propre est de préparer la consommation du sacrifice, mais non de l'accomplir. C'est Agni, c'est surtout Indra, dernier terme de la série des dieux, qui dévorent ou possèdent la libation, à eux livrée par les Açvins. Ceux-ci paraissent donc frustrés. En bonne justice il semble qu'ils aient droit au moins à une part de l'offrande, que d'autres textes d'ailleurs paraissent leur accorder ; il est probable que les prêtres, après de longues hésitations, ont supposé les Açvins d'abord exclus du sacrifice, puis admis au partage du Soma. Pour tout concilier, on a usé de différents stratagèmes. Nous avons vu dans les Brâhmaṇas l'explication (1) tirée des faits mêmes et de l'histoire du sacrifice. Plus tard on en a conçu une autre. On a supposé qu'un ascète, rendu tout puissant par la pénitence et les austérités, force les dieux à partager le soma avec les Açvins. C'est la version du Mahâbhârata.

CONCLUSION DU CHAPITRE PREMIER

Nous avons vu les Açvins, déchus peu à peu de leur importance première, tomber à un rang de plus en plus effacé, avant

(1) Le Riṣi envoie les Açvins à l'endroit où se célèbre le sacrifice; comme sans eux il ne peut être achevé, c'est-à-dire en langage mythique avoir de tête, les Açvins proposent d'établir cette tête du sacrifice : en échange ils veulent avoir part à l'offrande, et, pour persuader les dieux, ils leur proposent une sorte d'énigme. C'est par une énigme aussi que Cyavâna avait tenté la curiosité des Açvins et les avait décidés à le rajeunir. Ce procédé enfantin est familier à toutes les mythologies.

de disparaître complètement et de céder la place aux jeunes dieux du brahmanisme. Comme eux s'évanouiront la plupart des dieux védiques, images fluantes de la libation, formes inconsistantes de la flamme, condamnées à l'obscurité et à l'oubli par leur mobilité même. Presque tous, les mystérieux Açvins eux-mêmes, garderont longtemps un rôle dans la liturgie, et, symboles devenus incompréhensibles, ils attacheront leur nom à quelque rite du sacrifice. Mais en vain la tradition brahmanique perpétuera ces noms parmi les générations des prêtres. Ce ne seront plus que des syllabes à peu près vides de sens dans la bouche de presque tous les officiants. Les foules ne les connaîtront plus et porteront leurs adorations à des dieux nouveaux, sortis parfois des plus obscures d'entre les divinités védiques, et parés de riches vêtements tissés par la poésie des chants primitifs.

Les poëtes érudits, auteurs des épopées brahmaniques, ont seuls gardé le souvenir des anciens dieux, tombés maintenant au rang d'accessoires littéraires.

CHAPITRE II

LES ÉPOPÉES. — AGE LITTÉRAIRE DU MYTHE DES AÇVINS

En abordant le Mahâbhârata et le Râmâyaṇa, pour déterminer le rôle, assez infime d'ailleurs, qu'y tiennent les Açvins, il faut partir de ce principe que les dieux védiques sont morts, et que les poètes ne songent pas à les ressusciter, quand ils prononcent leurs noms; le védisme n'est plus qu'une matière à développements poétiques; c'est une petite portion du merveilleux dont sont pleines les épopées luxuriantes des Hindous. Si l'on voulait se faire une idée de la façon dont ceux-ci considéraient alors ces vestiges de l'ancienne religion, on pourrait dire qu'ils étaient un peu moins sceptiques qu'un Ronsard ou qu'un Boileau en face du merveilleux païen, et un peu plus que Virgile ou Horace devant les dieux de la Rome primitive ou de la Grèce héroïque.

Nous entrons donc dans l'âge littéraire du mythe des Açvins, moins important que l'âge liturgique. Il précède l'époque où ces dieux, abandonnés des croyants, puis des poètes, deviendront la proie des grammairiens et des érudits, tant hindous qu'européens. Après les hymnes triomphants des chantres du

Rig ou de l'Atharva, après les raisonnements subtils et les déductions hardies des prêtres ritualistes, nous nous reposerons un peu parmi les images brillantes et les longues histoires des poètes épiques. Leur clinquant sera de l'or encore à côté des commentaires confus ou indigestes des Yâska et des Sâyaṇa !

I

Les Açvins dans le Mahâbhârata.

Dans le deuxième livre du Mahâbhârata est racontée cette même histoire de Cyavâna, que nous venons d'analyser dans les pages précédentes. Mais combien plus riche est la légende, plus poétique le style, plus littéraire le développement (1) !

HISTOIRE DE CYAVÂNA

« Bhṛigu, le grand saint, avait un fils nommé Cyavâna..., qui cultivait la pénitence sur la rive d'un lac... Longtemps il se tint au même endroit, immobile comme un pieu, avec une constance héroïque ; le ṛiṣi devint alors une fourmilière, dérobée sous des lianes ; et, après beaucoup de temps écoulé, il était rempli de fourmis. Le sage ainsi caché était de tous côtés semblable à une boule de terre, et, enterré dans cette fourmilière, il souffrait une épouvantable pénitence. »

Au bout d'un long espace de temps, le roi Çaryâti vint se promener avec sa suite au bord du lac. Il était accompagné de sa fille unique, « jeune vierge aux sourcils charmants », qui s'appelait Sukanyâ.

(1) Mah. — Vana Parva, 10311 sq. — Nous donnons ce long récit d'après la *traduction de Fauche;* nous avons résumé quelques parties trop amplifiées.

« Suave de beauté, de fraîche jeunesse et d'amour enivrant, elle s'amusait à rompre les branches les plus chargées de fleurs parmi les arbres de la forêt. Le sage fils de Bhṛigu la vit seule, séparée de ses compagnes, parée d'un seul vêtement, et telle que serait l'éclair, s'il pouvait marcher. »

« Le brahmarṣi au cou maigre, à l'extrême splendenr, doué de la force de pénitence, eut du plaisir à la voir dans ce lieu solitaire. Il adressa la parole à la noble jeune fille, mais elle ne l'entendit point. »

« Alors Sukanyâ, comme elle voyait les yeux du fils de Bhṛigu à travers la fourmilière : « Qu'est-ce que c'est que cela ? se dit-elle, et, incitée par la curiosité et la force de ses pensées délirantes, elle perça les yeux de l'anachorète avec une épine. »

« Il s'irrita, et, plein de colère pour le traitement fait à ses yeux, il empêcha l'armée de Çaryâti d'évacuer ses excrèments et son urine. »

En vain on chercha partout l'offenseur ; les soldats du roi allaient périr, lorsque Sukanyâ vint se dénoncer elle-même à son père.

« ... Tandis que je me promenais, je vis dans une fourmilière une substance flamboyante. C'était comme un soleil. Je connus ce que c'était, quand je l'eus percé. »

« A ces mots Çaryâti s'en alla précipitamment à la fourmilière. Il vit le fils de Bhṛigu, grand par l'âge, grand par la pénitence ; et, portant ses mains réunies à son front, le monarque de la terre le supplia pour son armée. « Ce qui a été fait contre toi fut l'œuvre de l'ignorance : une enfant est la coupable ; veuille bien lui pardonner ! » Et Cyavâna, fils de Bhṛigu, répondit au souverain : « J'ai été blessé par le mépris de cette femme, orgueilleuse de sa beauté. Quand tu m'auras donné ta fille, sire, toute enivrée de l'orgueil de sa beauté, et subjuguée par la force de l'égarement et de la curiosité, je pardonnerai ! » Quand il eut entendu les paroles du Ṛiṣi, Çaryâti, sans balancer, donna sa

fille au magnanime Cyavâna. Aussitôt qu'il eut obtenu la jeune vierge, le révérend se calma, et le monarque, en possession de sa faveur, reprit le chemin de la ville avec son armée. »

« Et la charmante Sukanyâ, ayant obtenu un ascète pour son époux, le servit toujours dans la pénitence et dans la répression des sens. Etrangère à la médisance, attentive à nourrir les feux sacrés et à recevoir les hôtes, cette femme au charmant visage se concilia bientôt le cœur de Cyavâna. »

« Après qu'un certain espace de temps se fut écoulé, les célestes Açvins, un jour que Sukanyâ venait de faire ses ablutions, la virent toute nue. A la vue de cette femme au corps admirable, semblable à une fille des dieux, les Açvins Nâsatyâ accoururent auprès d'elle, et lui tinrent ce langage: « De qui est-tu la fille, femme ravissante ? Que fais-tu dans ce bois ? Nous désirons te connaître, noble dame : dis-nous, belle, la vérité. » Alors, pleine de pudeur, Sukanyâ répondit à ces deux grands dieux : « Sachez que je suis la fille de Çaryâti, et que Cyavâna est mon époux. » A ces mots les Açvins, se moquant d'elle, reprirent la parole, et dirent : « Comment ton père, noble femme, a-t-il pu te donner à un homme qui est au bout de sa carrière ? Tu brilles dans ce bois, femme timide, comme l'éclair. Nous ne voyons pas entre les dieux mêmes une créature égale à toi. Sans parure, dénuée de tout ornement, privée d'une robe élégante, tu répands sur ce bois, noble femme, une beauté suprême. Pourquoi, charmante comme tu l'es, sers-tu un époux usé par la vieillesse, et auquel ne sont plus permises les jouissances de l'amour ? Il est incapable de te défendre et de te nourrir, femme au limpide sourire. Abandonne donc Cyavâna, et choisis l'un de nous deux pour ton époux. Ne fais pas, ô toi qui ressembles à une fille des dieux, ne fais pas, à cause de cet époux, ta jeunesse inutile ! » A ces paroles, Sukanyâ répondit aux deux immortels : « J'aime Cyavâna, mon époux ; ne me soupçonnez donc pas ainsi, et ne me croyez pas

capable d'une infidélité. — Nous sommes les meilleurs médecins des dieux, reprirent les deux Açvins ; nous donnerons à ton époux la jeunesse et la beauté ; mais veuille faire de nouveau choix d'un mari, ou de lui, ou de nous-mêmes. Va parler de cette condition, charmante femme, à ton époux. » A ces paroles des Açvins, elle s'en alla trouver le fils de Bhṛigu. Elle lui répéta le langage que lui avaient tenu les Nâsatyâs. « Soit ! » dit-il. Autorisée de cette manière par son époux, elle répéta à son tour : « Soit ! » Et quand les Açvins eurent ouï cette parole.., ils dirent à la fille du roi : « Que ton mari se plonge dans l'eau ! » Aussitôt Cyavâna, qui désirait la beauté, entra vite au sein des eaux. Les Açvins alors descendirent dans le lac ; un instant après, ils sortirent tous du bassin. Tous il étaient revêtus de formes célestes, ils étaient jeunes, ils avaient des pendeloques étincelantes, ils portaient des vêtements pareils, et faisaient plaisir à voir. Tous, ils dirent de concert : « Choisis l'un d'entre nous, que chacun désire être, noble et charmante femme, en qualité de ton époux ! Choisis-le, femme ravissante, car tu es l'amour lui-même ! » A ces mots, les ayant vus tous se tenir devant elle, revêtus de formes semblables, la reine, prenant sa résolution dans son esprit et dans son cœur, opta pour son époux. »

« Quand Cyavâna se vit rendues et son épouse et la jeunesse et la beauté, objets de ses désirs, le resplendissant ascète dit, joyeux, ces paroles aux deux Nâsatyâs : « Puisque Vos Grandeurs m'ont accordé la beauté, et que, de vieux que j'étais, je suis né de nouveau à la jeunesse, et que je vous dois encore cette épouse, en reconnaissance de ces dons, je vous ferai boire le soma, même en dépit du roi des dieux. Ce que je vous dis est une vérité ! » Les deux frères, à ces mots, l'âme joyeuse, reprirent le chemin du ciel. Et Cyavâna et Sukanyâ se divertirent ensemble comme des dieux. »

Cette histoire, amusante comme un conte de fées, et pleine en

même temps d'une poésie raffinée et délicate, est exactement semblable, dans ses grands traits, au récit des Brâhmaṇas. Les détails seuls diffèrent, moins cependant qu'on pourrait le croire au premier abord. Ainsi l'abandon de Cyavâna, conforme à la tradition du Rig, est expliqué d'une manière toute naturelle : le fils de Bhṛigu s'est fait ascète, et il a cherché la solitude au sein des forêts. Les mottes de terre, par lesquelles les fils de Çaryâti accablent Cyavâna, sont remplacées par la fourmilière, tas de terre aussi, sous lequel est enfoui le saint. Seuls les yeux du solitaire demeurent visibles, et brillent comme la braise dans les cendres. Tel persiste l'éclat d'Agni, qui triomphe de l'obscurité des libations. L'épine dont se sert Sukanyâ pour découvrir et dégager la lueur mystérieuse, qui brille dans la fourmilière, ne rappelle-t-elle pas aussi l'aiguillon dont les Açvins frappent l'offrande, ou le *vájra* dont Indra la perce? Enfin la jeune fille crève les yeux du fils de Bhṛigu ; ainsi nous avons vu dans le Rig-Véda la libation aveugler un instant la flamme, et nous reconnaissons dans Cyavâna un de ces prétendus héros atteints de cécité et guéris par les dieux médecins.

Le procédé très simple de l'énigme grâce à laquelle la femme tentatrice, dans le récit des Brâhmaṇas, pique la curiosité des Açvins, a paru sans doute un peu naïf à l'auteur raffiné du Mahâbhârata. Aussi la ruse, imaginée par Cyavâna lui-même pour se faire rajeunir, est remplacée par un stratagème beaucoup plus compliqué, grâce auquel les Açvins espèrent arriver à la possession de Sukanyâ. Ils ne la préviennent pas que son mari deviendra semblable à eux-mêmes, et qu'ainsi elle ne pourra plus le reconnaître lorsqu'il s'agira de choisir. Mais ils se trouvent pris à leur propre piège : ils ont compté sans les mystérieuses inspirations du cœur ; l'amour de Sukanyâ est pour elle un guide sûr qui l'empêche de se tromper.

Ce développement, tout littéraire, n'a plus rien de védique ; son point de départ est pourtant dans une de ces devinettes,

auxquelles se plaisait l'imagination des primitifs et qu'on rencontre si souvent dans le Rig.

Quant au morceau lyrique sur Sukanyâ, qui erre dans le bois en cueillant des fleurs, quant aux aveux brûlants des Açvins, qui importunent de leurs désirs la femme de l'ascète, ils sont dus tout entiers à l'auteur du Mahâbhârata. De semblables amplifications étaient les lieux communs de la poésie hindoue. Du reste elles complètent et embellissent la légende ; elles la rendent plus intéressante et plus humaine que le récit sec et maigre du Çatapatha Brâhmaṇa. Elle est maintenant au point, si je puis dire, pour devenir au besoin le sujet d'un drame. Car c'est à peu près de la même façon que la pièce de Purūrávas et Urvácī est sortie d'un hymne du Rig-Véda.

Reste la deuxième partie de la légende : si la première est un drame, celle-ci est une féerie. Un ascète tout puissant immobilise le tonnerre dans la main du roi des dieux, puis suscite contre lui un monstre gigantesque, qui symbolise toutes les passions humaines, les femmes, le jeu, la chasse, l'ivresse. La volonté du saint, plus forte que la colère d'Indra, fait paraître et disparaître ce fantôme ; ensuite le fils de Bhṛigu, apaisé, cherche le bonheur dans l'amour de Sukanyâ. Tel Agni, après avoir longtemps combattu, est victorieux des obstacles qui empêchaient son expansion, et, triomphant, s'unit à l'offrande.

LA JALOUSIE D'INDRA

« Dans un jour propre aux cérémonies religieuses, Çaryâti fit célébrer un sacrifice, grand, supérieur, riche de toutes les choses qu'on peut désirer. Ce fut Cyavâna qui officia... Il prit le soma ; mais Indra de l'arrêter, au moment qu'il le donnait aux dieux Açvins. « Ces deux Nâsatyâs ne sont pas dignes du soma, lui dit Indra : tel est mon sentiment. Ils ne sont dans le ciel que les médecins des dieux ; ils ne méritent pas cet hon-

neur. » Cyavâna lui répondit : « Ce sont deux êtres magnanimes, capables d'un grand effort, plus riches que nul autre de formes et de puissance, ô Maghavat, eux qui ont pu me rendre aussi beau qu'un immortel, sans toi et sans les autres dieux ! Comment ne mériteraient-ils pas l'oblation ? Sache, Purandara, souverain des dieux, que les Açvins sont eux-mêmes des dieux. — Ce sont des médecins, des artisans, reprit Indra, des êtres qui vont et viennent, revêtus des formes qu'ils veulent, dans le monde des mortels ; comment seraient-ils dignes du soma ? »

« Bien que le roi des dieux répétât encore une fois ces paroles, le petit-fils de Bhṛigu, sans considérer Çakra, avança de nouveau la main vers la coupe. Alors le dieu qui détruit les armées, voyant qu'il allait saisir le soma suprême et le donner aux Açvins », le menaça de son tonnerre ; mais Cyavâna prit la coupe selon le rite, et, en même temps, il frappa Indra d'immobilité. Puis il suscita, « par la vertu du sacrifice et par la force de la pénitence », un gigantesque Asura, d'une vigueur formidable, nommé Ivresse (Máda) (1). « L'une des mâchoires du monstre se tenait sur la terre, l'autre allait jusqu'au ciel..., ses yeux apparaissaient comme le Soleil et la Lune » ; il s'élança sur Indra qui s'écria, effrayé :

« Désormais, à compter de ce jour, les deux Açvins seront jugés dignes du soma, ô fils de Bhṛigu : cette parole est une vérité ! » Alors l'anachorète « partagea en plusieurs portions » le fantôme d'Ivresse, et le distribua entre la boisson et les femmes, le jeu et la chasse (2). Après qu'il eut dissipé Ivresse, sa création, qu'il eut rassasié Indra avec la Lune (3), qu'il eut célébré un sacrifice en l'honneur des deux Açvins réunis, il se divertit dans la forêt avec Sukanyâ, qui partageait son amour. »

(1) Máda n'est qu'un nom de la libation.
(2) On peut comparer à ce symbolisme certaines allégories du moyen âge.
(3) Symbole ordinaire de Soma.

Les arguments invoqués par Indra contre les Açvins, et les réponses du fils de Bhṛigu méritent d'être discutés. Il est probable que les Açvins, secourables et guérisseurs, étaient devenus des dieux familiers et populaires, qu'on invoquait à toute heure dans les dangers et dans les maladies. Ils faisaient ainsi une concurrence déloyale aux prêtres, médecins et charlatans, et il est possible qu'à une certaine époque des cabales se soient formées, dans la caste des brahmanes, contre ces dieux trop peu aristocratiques : ils sont médecins ; donc ils ne sont plus dieux. Indra représenterait alors dans la légende le parti des prêtres, et Cyavâna parlerait au nom de la foule. Il va sans dire que cette hypothèse, d'ailleurs invérifiable, n'est faite que pour préciser un peu le sens et l'esprit de la légende.

On pourrait aussi donner de ce passage une explication plus simple, et dire qu'il est l'amplification de cette idée : les Açvins se tiennent dans le monde des mortels ; or, d'après le sens védique primitif, le monde des mortels, c'est le lieu où sont les Agnis *morts* ou éteints, c'est-à-dire la libation. Le poète du Mahâbhârata n'aurait donc fait que développer, avec un faux sens comme point de départ, quelque vieux texte sacré, et toute légende des Açvins repoussés puis admis par les autres dieux, serait sortie de là.

C'est exceptionnellement qu'Indra est hostile aux Açvins. Dans d'autres passages son nom est associé au leur, comme dans beaucoup d'hymnes du Rig, et des liens de sympathie les unissent.

« Dès qu'ils virent le taureau, le tigre des hommes dans une heureuse condition, les deux Kriṣṇas furent alors inondés de joie, comme les deux Açvins à la vue d'Indra. » (Karṇa-Parva, 3303.)

Lors de la grande lutte entre Karṅa et Dhananjaya, qui divise en deux camps le monde céleste, les Açvins sont les alliés d'Indra. (Karṇa-Parva, 4418. sq.)

CURE DE L'AVEUGLE UPAMANYU.

Ils se manifestent en général comme médecins, et ils se livrent à des cures merveilleuses ou à des opérations chirurgicales extraordinaires. Rien n'est plus clair que le mythe de l'aveugle tombé dans un puits et guéri par les Açvins ; c'est Agni, enfermé dans la libation obscure, d'où on l'aide à sortir. Cette histoire se trouve développée d'une manière assez banale dans la légende d'Upamanyu (1).

« Upamanyu, ayant mangé des feuilles de calotropis, perdit la vue, et, tandis qu'il errait, aveugle, tomba dans un puits. Le gurú, son maître, étant allé à sa recherche, lui dit : « Chante les deux Açvins, qui sont les médecins des dieux ; ils te rendront la vue. » A ces mots Upamanyu se mit à célébrer les frères jumeaux Açvins dans ces paroles que le Rig-Véda leur adresse (suivent de longues litanies en l'honneur des Açvins). Les Açvins, ainsi loués par lui, se manifestèrent et lui dirent : « Nous sommes contents : ce gâteau est pour toi ; mange-le. » Alors il recouvra la vue et obtint la connaissance des Védas. Telle fut l'épreuve d'Upamanyu. » (Mah. — Maha-Parva, 716. sq.)

ACCOUCHEMENT DE YUVANÂÇVA

Mais la guérison des aveugles, comme celle des paralytiques, est chose banale ; toutes les religions présentent de pareils miracles. Les Açvins font mieux : ils extraient un enfant à naître des entrailles de son *père*. Ce fait assez extraordinaire mérite d'être raconté tout au long. Il s'agit de « Mandhâtar, que les dieux Açvins ont jadis tiré du sein de Yuvanâçva. Ce monarque, errant à la chasse, altéré, avec des chevaux fatigués,

(1) Ce mot est employé une fois dans le R. V., comme épithète de Kâru, le chanteur, c'est-à-dire Agni crépitant.

aperçut une fumée: c'était un sacrifice, duquel il s'approcha, tenant sa corde et sa flèche. Les célestes Açvins, ces excellents médecins, entrevirent l'enfant à naître, arrivé le temps des couches, dans le ventre d'Yuvanâçva, et en pratiquèrent l'extraction des entrailles mêmes de son père. Dès qu'ils virent ce nourrisson, qui avait l'éclat d'un dieu, couché dans le giron de son père, les immortels de se dire l'un à l'autre : « Qui cet enfant tetera-t-il ? — C'est moi-même qu'il tetera à vos yeux » répondit le fils de Vâsu. A peine eut-il ainsi parlé qu'un lait immortel apparut aux doigts d'Indra : « Il me tetera », répéta par pitié le roi des dieux, touché de compassion pour cet enfant. Alors les dieux lui donnèrent le nom de Mandhâtar (mam, moi; et dhâtṛi, buveur). La main du magnanime Indra distilla dans la bouche du nouveau-né les gouttes de lait et d'ambroisie..... En douze jours il devint égal à un enfant de douze ans. » (Mah.-Drona-Parva, 2271. sq.)

Cette étrange histoire nous reporte aux conceptions védiques les plus anciennes. Elle a pour point de départ un fait si extraordinaire, si monstrueux, que le narrateur épique n'a pas cru pouvoir ni l'arranger, ni l'expliquer, et l'a simplement transcrit.

Qu'est-ce donc que Mandhâtar et que signifie sa légende ?

Mandhâtar apparaît dans le Rig-Véda comme une des mille formes d'Agni. Il est formellement assimilé à ce dieu dans un passage, et dans un autre il est rapproché d'Añgiras (1). Les Açvins interviennent pour le mettre en mouvement et l'aider à se rendre maître du sacrifice (1) : aussi les commentateurs le rangeront-ils parmi les favoris de ces dieux, ce qui explique déjà en partie la légende du Mahâbhârata.

Mandhâtar est tiré par les dieux des entrailles d'un mâle et non du ventre d'une femelle. Pourquoi cette naissance contre nature ? C'est le premier point qu'il faut éclaircir.

(1) 828. 2 — 660. 12.

La succession des différents phénomènes du sacrifice a été interprétée de bonne heure comme une filiation. Or, l'idée de filiation est inséparable de celle de génération, laquelle présuppose l'union des deux sexes : d'où les amours légitimes et illégitimes des dieux et la distinction entre les principes mâles et les principes femelles. Mais, d'après la conception primitive, l'Agni nouveau, tantôt succédait à l'Agni précédent ou sortait de lui, tantôt était considéré comme jaillissant de la libation. Avant que de la confusion de cette double idée fût sortie l'union, le mariage des deux éléments du sacrifice, il était donc le fils d'un père sans femme, ou d'une mère sans mari. Voilà, certes des imaginations singulières, mais qui par leur étrangeté même ont dû persister longtemps et laisser des traces jusque dans la mythologie postérieure. En Grèce, par exemple, Héra procrée toute seule, contre les lois habituelles de la génération, le monstre Typhaôn, et aussi le dieu Héphaestos. De même Zeus fait sortir Athêna de sa tête, et extrait Dionysos de sa cuisse. Ce dernier, il est vrai, a une mère, Sémélê. Mais c'est qu'ici deux légendes se sont fondues ensemble dans l'intérêt de la vraisemblance. Dans la tératologie mythique, Mandhâtar peut donc être placé à côté de Typhaôn et d'Héphaestos, de Dionysos et d'Athêna. Il est mis au jour par les Açvins, accoucheurs divins : nous les avons vus déjà jouer ce rôle (1).

LÉGENDES SUR L'ORIGINE DES AÇVINS

Toutes ces légendes sont tirées presque directement des

(1) Il grandit en douze jours comme un enfant de douze ans, en buvant le lait que distillent les doigts d'Indra, ce qui revient à dire qu'Agni, à peine né, est déjà vigoureux. Le nombre douze est une variante du nombre dix. L'emploi plus fréquent de ce dernier tient peut-être à ce qu'on l'interprète commodément par dix mois, lorsqu'il s'agit de la naissance d'Agni, comparée à une naissance humaine. Nous avons vu les Açvins déterrer l'or enfoui au bout de dix jours, et au bout de dix mois tirer enfant du sein de la mère. Dans la mythologie grecque, Héphaestos est nourri neuf années par Thétys et Eurynomé, nymphes de la mer.

hymnes védiques : quelquefois les noms propres sont changés, mais, leur signification restée la même, indique bien le sens du mythe. Dans le Rig, la Ruisselante s'unit au Brillant, Saranyû épouse Vivasvat, et de ce mariage naissent les Açvins (843. 1,2). Le Mahâbhârata raconte que Tvastrî devint femme du Soleil et mère des Açvins ; mais la Saranyû de l'hymne védique est aussi fille de Tvastar, et Vivasvat est un des mille noms de l'astre du jour. Cette légende est complétée par un détail assez extraordinaire : la déesse prit la forme d'une cavale, lorsqu'elle conçut et mit au monde les deux jumeaux. Le nom même des Açvins justifie cette métamorphose, qui s'explique encore par le commentaire de Sâyana, où il est dit que la mère des Açvins était appelée Açvinî (1). Du reste, les animaux mythiques, surtout les vaches et les taureaux, les chevaux et les cavales, se substituent aisément aux dieux eux-mêmes, auxquels ils sont identiques par leurs origines profondes. Dans la mythologie postérieure, ces confusions deviennent le point de départ d'aventures étranges. Ainsi, en Grèce, Zeus prend la forme d'un taureau pour enlever Europe ; Pasiphaé, fille du Soleil, se soumet au rut d'un taureau divin ; Zeus aime une vache, dont la forme cache une nymphe, la malheureuse Io, poursuivie par la jalousie de Héra.

CONCEPTIONS PANTHÉISTIQUES

Les Açvins ont une autre origine, si l'on s'en rapporte au début du Mahâbhârata : ils sont sortis, comme tous les dieux, de l'œuf primordial et cosmogonique, dans lequel étaient renfermés les germes des êtres et des choses.

La libation du sacrifice primitif, devenue brillante ou divine en se consumant, s'est répandue dans les airs sur les ailes de la flamme ; et la flamme immatérielle, confondue avec le jour et

(1) Mah. I, 2599. « Tvastrî fut l'épouse du Soleil. Cette noble déesse, qui avait les formes d'une cavale, enfanta les deux Açvins dans l'atmosphère. »

mêlée à la lumière, a rempli peu à peu l'espace tout entier; elle s'est alors identifiée au ciel infini et lumineux (div), tandis que l'offrande indéfiniment étendue, la large demeure des Agnis morts et vivants, la mer immense dans laquelle flottent les germes divins, est devenue la base solide de l'univers, la matière démesurée du monde, adéquate à la terre elle-même, support des hommes, des animaux et des plantes. Ainsi peu à peu le sacrifice emplit le monde ; quand l'œil ne voit plus les flammes évanouies, l'esprit continue à les suivre dans les transparences de l'air, et recule le domaine limité des sens, à l'infini. Cette diffusion du sacrifice dans l'univers entier, et la conception panthéistique qui en est le terme, sont déjà préparées par certains hymnes du Rig, où Agni apparaît comme un Soleil, Uṣas comme une Aurore, Sarasvatî comme une rivière. Dans les Brâhmaṇas et les Upaniṣads, l'idée est encore plus nette : le sacrifice est un être, dont les dieux constituent les membres et les organes, être mystérieux qui grandit de plus en plus et finit par toucher le ciel de sa tête. Dès lors il est égal au monde, et le dieu Nârâyana, qui le symbolise, peut dire au fils de Pandu :

« ... Je suis le sacrifice, ô le plus grand des brahmanes. Le feu est ma bouche, la terre me sert de pieds, la lune et le soleil sont mes yeux ; le ciel est ma tête ; l'athmosphère des points de l'espace constitue mes deux oreilles ; ma sueur est la source des eaux... ; le cíel et ses plages sont mon corps, le vent est placé dans ma respiration. » (Vana-Parva, 12955. sq.)

Ce poétique développement, dont nous venons de citer la version la plus naturaliste et panthéistique, reparaît sous diverses formes dans le Mahâbhârata. Mais toujours on sent qu'il a pour point de départ les amplifications du Çatapatha-Brâhmaṇa, dont il a été question plus haut. Ne pourrait-on pas leur donner comme commentaire ce passage du Mahâbhârata, transition entre la mythologie post-védique et le panthéisme naturaliste ?

« Tes pieds sont la divine Terre, les plages du ciel sont tes

bras, les cieux sont ta tête ! Moi, je suis ta forme (c'est Brahma qui parle de l'être), les dieux sont ton corps ; tu as pour tes yeux le soleil et la lune ; la force, la patience et la vérité sont les filles des actes de ta piété ; le feu est ta splendeur, le vent ta respiration, et les eaux naissent de ta sueur. Les deux Açvins sont tes oreilles invariables ; ta sainte langue est la Sarasvatî, les Védas sont tes parures, et tout cet univers qui s'appuie sur toi est ton habitation. » (Drona-Parva, 2956. sq.)

Plus voisin encore des hymnes primitifs est le texte suivant :

« L'être est Rudra, il est Çiva, il est Agni, il est Sarva qui sait tout, il est Indra, il est Vâta lui-même, il est et les Açvins et les Eclairs. Il est l'Origine, il est Parjanya ; il est l'éternel grand dieu ; il est la Lune, il est Içâna, il est le Soleil et Varuṇa lui-même (1). » (Fin du Drona-Pava.)

Ce passage nous ramène presque aux hymnes du Rig, qui célèbrent les mille formes d'Agni : tous les autres ne sont que des amplifications de celui-là.

Dans cette philosophie nouvelle, quelle place tiennent les Açvins ? Ils apparaissent, ainsi que tous les autres dieux védiques, comme une manifestation transitoire et fortuite du dieu universel, comme une forme vaine créée par les poètes, comme une image fugitive qui exprime un des mille aspects de l'Être. Ils étaient une des phases du sacrifice primitif ; mais celui-ci est devenu si démesurément grand qu'on n'en perçoit pas les détails ; aussi ne subsistent-ils plus que comme souvenirs littéraires.

C'est ainsi qu'il faut les considérer maintenant : ils ont droit au respect, comme toutes les formes célestes, comme tous les aspects divins de Bhagavat ; mais, n'étant que les reflets de l'être, fantômes sans consistance, apparences de dieux, ils n'ont

(1) Cf. Début du Mah. vers 8360 sq. « Dieu, tu es Dahana, tu es Dhâtar, tu es Bṛihaspati, tu es le couple jumeau des Açvins, tu es le soleil, tu es la lune, tu es le feu. »

plus ni personnalité, ni puissance réelle. Le temps de leurs miracles est passé : ils ont fini d'arracher les navigateurs hardis à la fureur des flots, de guérir les malades et les infirmes, de ressusciter les morts. La barque ailée qui les portait a fait naufrage ; comme Bhujyu, ils sont tombés dans la mer, et l'océan sans rivages du Panthéisme les a engloutis avec tous les dieux védiques. Le brahmanisme ne les a pas repoussés, mais les a relégués dans un coin solitaire et silencieux de son Panthéon. Reliques vénérables d'une époque disparue, formes dépourvues de vie, vêtements abandonnés par l'idée divine, ils sont là comme en un musée, où pénètre de loin en loin quelque visiteur curieux. Quand l'Ambidextre va trouver Bhagavat par delà les sommets glacés de l'Himalaya, le dieu lui montre toutes ces merveilles :

« Voici par centaines et par milliers, lui dit-il, mes célestes figures de maintes sortes, mes aspects sous maintes couleurs. Voici les Adityas, les Vasus, les Rudras, voici les Açvins et les Maruts ! »

L'activité divine ayant abandonné en quelque sorte ces anciennes formes, elles n'ont plus de puissance effective. Dans le ciel lointain qu'elles habitent, un solitaire, exalté par l'ascétisme, les domine et les dirige à son gré. Même un guerrier, confiant dans sa force matérielle, les bafoue impunément ; si elles avaient un corps, il les provoquerait dans la bataille, et ferait comme Diomède, qui jadis dans les plaines de Troie blessa d'un coup de lance la main d'Aphrodite.

« Quoique Vâta, Agni, Yama, Indra et les Açvins soient leurs pères, les fils de Pṛitha ne sont-ils pas tombés dans l'infortune ? Ni les deux Açvins, ni le Vent, ni Agni, ni le meurtrier de Vṛitra avec les Maruts, ni Yama lui-même, ne peuvent défendre ceux que je hais. Car si véritablement ces dieux étaient capables de protéger mes ennemis, les Prithides, qui ressemblent aux immortels, ne seraient pas tombés dans l'infortune. » (2398.-2400.)

Ainsi presque partout dans le Mahâbhârata, les Açvins apparaissent comme de simples accessoires littéraires. Ils sont cités dans quelques énumérations, où ils trouvent place parmi des dieux inférieurs, comme les Rudras, les Vasus, les Maruts, à côté des Viçvedevas, des Sâdhyas et des Pitṛis (1).

Ils servent aussi de terme de comparaison, surtout lorsqu'il s'agit de deux héros amis, qui combattent au même rang, comme un couple indissolublement lié (2).

La dualité étant leur caractéristique, ils font partie naturellement de cette curieuse litanie sur les nombres (de un à treize) qui se trouve dans le Vana-Parva. (10658, sq.)

« Indra et Agni sont deux, qui marchent associés ; il y a deux devarṣis, Nârada et Parvata ; il y a les deux Açvins ; il y a deux roues à un char, et le créateur veut que l'époux et l'épouse soient deux » (3).

Çà et là, dans des phrases isolées, paraissent quelques rares réminiscences du rôle joué par les Açvins dans la mythologie védique. Le poète les montre dans le grand combat des dieux et des asuras, armant leurs mains de *simples enflammés*, ou bien, dans l'œuvre de la génération, déposant avec Yâma le germe au sein de la mère (4).

(1) Vana-Parva, 460 — 1768 — 1840 — 2355 — 12043 — 12923 à 12925 — Virata-Parva 1761, etc.

(2) Karna-Parva 2784 sq. « Irrités, les yeux rouges de colère, ayant déchiré la grande armée, Arjuna et Keçava, dès leur entrée, y resplendirent, enflammés d'une vive lumière ; ivres de combats, ils étaient venus au sacrifice de la bataille, comme les dieux Açvins, à qui des prêtres ont offert une libation selon le rite. »

Cf. 8079. « Alors qu'ils étaient assis là, joyeux, comme les deux Açvins sur la voûte du ciel. »

C'est par exception que les comparaisons de ce genre ne portent pas sur deux personnages. « Satyavat est d'une telle beauté qu'il semble l'un des Açvins. »

(Vana-Parva, 16675).

(3) Une chanson française, enfantine et populaire, nous offre un développement du même genre sur la succession des nombres. « Y a deux testaments, l'Ancien et le Nouveau... — Y a trois patriarches, Abrahm, Isàc, Jacob..., etc.

(4) Vana-Parva, 460 et 8080.

LES FILS DES AÇVINS

L'importance relative attribuée aux Açvins par l'auteur du Mahâbhârata s'explique par ce fait que ces dieux sont les pères de deux des héros du poème, Nakula et Sahadeva. En les engendrant, les Açvins se sont pour ainsi dire incarnés en eux sur la terre, et pour les lecteurs des épopées hindoues, les enfants ont peut-être sauvé le l'oubli de nom des pères, comme les fils, dans une famille humaine, perpétuent les syllabes qui désignent leur race.

Dans l'histoire du mythe des Açvins, la légende épique de leurs fils doit donc tenir une place, bien que la religion védique ne les ait pas connus. La naissance des deux héros est entourée de circonstances merveilleuses, qui rappellent d'autres mythes fameux; Mâdrî, leur mère, les conçoit par une simple opération de l'esprit, et sans tromper, autrement qu'en pensée, son mari Pându. Un don magique et étrange avait été fait à cette reine. Elle pouvait, en pensant une seule fois à un dieu, concevoir de lui un fils semblable à son père.

« Mâdrî, ayant ainsi dirigé son esprit, s'en alla de pensée vers les Açvins. Ceux-ci de s'unir avec elle et d'engendrer en elle deux fils jumeaux, Nakula et Sahadeva, incomparables par leur beauté sur la terre. Une voix, non formée dans un corps, jeta ces mots sur le couple nouveau-né : « Ils possèdent les qualités du corps et de l'esprit ; ils sont *plus grands que les Açvins ;* l'excellence de la force et de la beauté les environne d'une éclatante splendeur ! » (516. sq.)

Ailleurs on nous dit qu'ils étaient deux portions incarnées des Açvins ; il ne leur manquait donc rien pour devenir des dieux. Mais l'épopée, si elle se sert des mythes existants, n'en crée pas de nouveaux ; la partie religieuse de notre légende s'est donc atrophiée, et le Mahâbhârata en a développé seulement le côté héroïque.

Les jumeaux, fils de Mâdrî, sont pareils au couple divin des Açvins par « la valeur, la grâce des formes, la profondeur du savoir. »

Mais les qualités physiques de leurs pères ont été attribuées plus particulièrement à l'un des héros, tandis que l'autre héritait de leurs vertus morales. L'un est un guerrier robuste, « au teint d'azur, aux yeux dorés, aux épaules de lion, aux longs bras ; » c'est Nakula. Son frère Sahadeva est un sage, « qui enseigne les vertus de ce monde, où il est parvenu au titre de pandit. » (Adi Parva, 2152 sq.) Tous deux sont célèbres par leur rapidité à la course, caractère qui paraît bien emprunté à leurs pères divins. Comme eux, ils forment une sorte de couple indissoluble, et leur fraternelle amitié fait l'admiration de leurs ennemis mêmes. Le roi Duryodhana les dépeint en ces termes : « Songeant au courage, à la fermeté, à la constance éminente, *à l'affection mutuelle et plus qu'humaine* de ces frères d'une valeur insoutenable, — à ces vertueux fils des dieux, qui ont une splendeur égale à ceux du roi des Immortels, Nakula et Sahadeva, les fils attribués à Pându, ivres dans les combats, — aux armes solides, aux coups qui atteignent de loin, aux pensées continuellement portées vers les batailles, à la main prompte, à la colère énergique, *impétueux et toujours ensemble ;* quand ces deux héros, à la suite de Bhîma et d'Arjuna, se tiendront à la tête de la bataille, courageux comme des lions, *difficiles à affronter comme les deux Açvins*, — je ne vois pas que je puisse conserver un reste d'armée. Car ces deux héros, enfants des dieux, sont irrésistibles dans les combats. » (Adi-Parva, 1970-1974.)

Leurs exploits sont racontés longuement et à plusieurs reprises dans le cours du poème à côté des hauts faits de leurs frères, Bhîma Ventre-de-loup, et le grand Arjuna (1). Tels que

(1) Par exemple Adi-Varva, 1105 — 1203 — Drona et Karna-Parva-pass.

les deux Açvins prenant part aux côtés d'Indra à la lutte mythique, symbole du sacrifice, et combattant parmi les dieux contre les Asuras, tels les deux jumeaux s'élancent dans la mêlée humaine, et répandent la terreur au milieu des Kuruides, leurs ennemis. Ils sont montés sur des chars, à la façon des héros d'Homère ; et les chevaux qu'ils conduisent ont une origine divine, comme ces coursiers donnés par Zeus au père d'Achille, et que ne devaient atteindre ni la vieillesse ni la mort (1). Ils ont pour armes de grands arcs, présents des dieux (2) ; et, lorsqu'ils attaquent les guerriers qui combattent sur des éléphants, ils les renversent avec leurs flèches de fer, comme des chasseurs abattent les paons en haut des arbres (3). Ils arborent des insignes, comparables aux armoiries des chevaliers du moyen âge : ces emblèmes symbolisent leurs qualités physiques et morales, ou font allusion à leur naissance divine. Sur le char de Nakula, le guerrier robuste, apparaît un animal fabuleux, habitant des sommets neigeux et inaccessibles, et dont le nom signifie « destruction » (4), son dos est d'or, et ses huit pattes sont armées de griffes ; plus terrible que le tigre ou l'éléphant, il est fait pour inspirer l'épouvante. Sahadeva, le héros sage et pur, a pour emblème un cygne d'argent (5), dont les ailes merveilleuses sont ornées de clochettes (6). Sur ces insignes est représentée aussi la figure des deux magnanimes Açvins, dont malheureusement le poète ne nous a pas donné la description. C'est presque une preuve que l'Art n'avait pas su fixer leur forme, et que leur image était restée vague et flottante, comme celle de presque tous les dieux védiques.

(1) Udyoga parva, 2229.

(2) « L'arc de Viṣṇu armait la main de Nakula; celui des Açvins était au poing de Sahadeva. » (Bhiṣma-Parva, 1040.)

(3) Vana-Parva, 15726-16607.

(4) Çarabha, proprement : le déchireur.

(5) Il n'est pas impossible que l'animal aux huit pattes symbolise un couple; nous avons vu d'autre part que l'oie ou le cygne était consacré aux Açvins.

(6) Drona-Parva, 1033 sq.

Raconter l'histoire merveilleuse de Nakula et de Sahadeva, ce serait faire l'analyse du Mahâbhârata tout entier. Ils partagent les aventures de leurs frères, les trois fils de Kuntî, qui, comme les deux jumeaux, ont pour pères des dieux. Ils participent à l'enlèvement de Draupadî, qui devient la femme commune des cinq Pandavas, et de qui Nakula et Sahadeva ont chacun un fils. Yudiṣṭhira, leur frère, et en même temps leur roi, les propose comme enjeu aux dés dans l'étrange partie qu'il joue contre son cousin Duryodhana. Il les perd, ainsi que Draupadî. Tous sont forcés, après une vaine tentative de revanche, d'aller passer douze ans *dans la forêt*, puis de demeurer une année sans se faire connaître. Après cette épreuve, les Pandavas finissent par triompher de leurs ennemis, et jouissent quelque temps de cette victoire. Mais de nouveaux malheurs les accablent, et ils se décident à retourner *dans la forêt* pour expier leurs fautes. Ils commencent à gravir, au milieu des ronces et des pierres, les pentes de l'Himalaya, et ne veulent pas s'arrêter, dans leur fièvre ascétique, avant d'avoir atteint le but. Mais la route est longue, la fatigue extraordinaire, et leurs forces s'épuisent bientôt. Draupadî tombe la première, pour avoir trop aimé Arjuna; puis Sahadeva succombe pour avoir été trop fier de sa sagesse, et, pour l'avoir été trop de sa beauté, Nakula expire en même temps que son frère. Arjuna meurt parce qu'il a mis sa joie dans les batailles; Bhîma, le Ventre-de-Loup pour avoir trop mangé et s'être vanté de sa force, en méprisant celle des autres. Yudiṣṭhira parvient seul jusqu'à la maison des dieux, et, grâce à lui, ses frères peuvent entrer dans le Svarga, après avoir quitté leurs formes corporelles.

Ainsi, Nakula et Sahadeva, incarnations des Açvins, et, comme eux, simple émanation du grand Etre, vont rejoindre dans le ciel d'Indra leurs pères, dont ils partageront désormais l'existence *idéale*, qu'on pourrait appeler aussi un néant divin.

Mais toute cette partie de la légende n'est intéressante que

par sa beauté philosophique, et, d'une façon générale, les aventures des deux héros, fils de Mâdrî, n'apprennent rien de nouveau sur les Açvins. Un seul passage mérite d'être cité, car on peut le considérer comme une adaptation des idées védiques.

Quand les fils de Pându s'introduisent sans être connus dans la cité du roi Virâta, Yudisṭhira demande à chacun de ses frères de quel métier il veut vivre.

« Je serai le palefrenier du roi, dit Nakula.... je suis doué complètement de la science hippique, et tout à fait habile dans l'art de panser les chevaux.... je suis versé dans l'art de les dresser et de les soigner. Les chevaux me furent toujours agréables. »

« Et moi, reprit Sahadeva, je serai le pâtre du roi Virâta. Je sais compter les vaches, les garder et les traire.... En effet, jadis, je fus toujours envoyé au milieu des troupeaux.» (Virata-Parva. 68 sq.)

N'est-ce pas ainsi que les Açvins, brillants gardiens des troupeaux du sacrifice, nous sont apparus parmi les vaches et les chevaux symboliques ; et les fils de Mâdrî ne témoignent-ils pas, en quelque sorte, de leur hérédité divine, en choisissant les métiers de palefrenier et de pâtre ? Peut-on ne pas rappeler ici que les Dioscures Grecs enlèvent les vaches des fils d'Aphareus, qu'ils reçoivent l'épithète de εὔιπποι, et surtout que Castor est habile à dompter et à conduire les chevaux ?

II

Les Açvins dans le Râmâyana.

On s'explique, par l'histoire des fils de Mâdrî, que l'auteur de Mahâbhârata ait pensé plus d'une fois aux Açvins. Il n'en est

pas de même dans le Râmâyaṇa, où le nom de ces dieux n'apparaît que fort rarement et presque toujours dans de simples formules littéraires. Deux passages à peine contiennent une allusion mythique. L'un raconte qu'Aditi a enfanté trente-trois Suras, parmi lesquels sont les deux Açvins, et l'autre représente les mêmes dieux dans le cortège du Soleil, avec les Âdityas, les Maruts, les Rudras et les Vasus (1). Partout ailleurs, si le nom des Açvins est prononcé, c'est pour leur comparer Rama et Lakṣmana, beaux comme eux (2), et comme eux fraternellement unis (3), ou pour dire que l'alliance de Viçvamitra avec les deux héros est semblable à celle d'Indra et des Açvins (4). Or de pareilles formules ne signifient rien au point de vue mythique. Leur survivance est due à la force conservatrice du langage, et à la répétition d'expressions toutes faites transmises par la poésie. C'est ainsi que chez nous on a dit longtemps : beau comme Apollon, fort comme Hercule. Millevoye, au commencement du XIXe siècle, s'exprime d'une façon tout à fait analogue à celle de l'auteur de Râmâyaṇa. De même que celui-ci, à l'époque brahmanique, compare Rama et Lakṣmana à des dieux védiques, les Açvins, ainsi pour le poète chrétien et moderne, Ogier et Isambart sont semblables aux Dioscures païens :

Les deux héros, aux champs de la valeur,
Laissaient douter quel était le plus brave.
On aurait dit ces gémeaux radieux,
Qui, sur la terre amis toujours fidèles,
N'eurent qu'un sort, et jusque dans les cieux
Ont confondu leurs clartés fraternelles.

(MILLEVOYE, *Charlemagne à Pavie*, ch. I.)

(1) Aranyacanda, 20. — Kiskindhyacanda, 43.
(2) Adicanda, 49, 51. — Kiskindhyacanda, 12.
(3) Ayodhyacanda, 7.
(4) Adicanda, 25.

Si nous insistons sur toute cette rhétorique, c'est qu'il est intéressant de voir combien ont peu changé les procédés familiers à l'esprit humain. Ce rapprochement ne montre-t-il pas à quel point il faut être défiant dans l'interprétation des textes, et dans quelles erreurs on peut tomber, en s'attachant à la lettre sans comprendre l'esprit ?

CHAPITRE III

L'OBSCURCISSEMENT DU MYTHE DES AÇVINS

I

Les Açvins et l'Art.

Les Açvins sont morts désormais, et seuls les commentateurs s'occuperont encore d'eux. Car dans l'Inde, à notre connaissance, la figure des Açvins n'a inspiré aucun artiste. Leur forme était restée trop vague et trop fugitive pour s'objectiver facilement dans les sculptures qui ornaient les temples, et dont les sujets étaient pris dans la mythologie courante et populaire. Dieux mystérieux et archaïques, leur nom seul restait attaché à des rites et à des cérémonies liturgiques ; mais leur forme était depuis longtemps évanouie, avant d'avoir été pétrifiée par l'anthropomorphisme, lorsque se firent les premières représentations figurées des dieux.

Dans les temples souterrains, aux longues galeries peuplées par la sculpture de divinités innombrables et difformes, dans les pagodes plus modernes, surchargées d'ornements, où l'imagination des artistes s'est complue à figurer les vieilles légendes ;

parmi les idoles du brahmanisme, aux formes étranges ou monstrueuses, au milieu des incarnations, renouvelables indéfiniment, du dieu Viṣṇu, sous quel aspect chercher le couple védique, et comment se le représenter? Comme les Dioscures de la Grèce, ou les Castors de Rome, sous la forme de deux beaux jeunes hommes, armés de la lance et montés sur des chevaux blancs? Ou bien tels qu'ils apparaissent vaguement dans la variété des descriptions védiques, portés sur un char d'or, auquel sont attelés des ânes, des chevaux ailés, ou encore un taureau avec un dauphin? Nous n'avons rien trouvé de pareil dans aucun ouvrage d'archéologie. Ni le livre de Moor, ni celui de Langlès, ni ceux de Burgess et de Fergusson (1) ne mentionnent de représentations figurées des Açvins. Nous sommes donc autorisés à croire que ces dieux sont complètement oubliés à l'époque brahmanique, et que leur nom seul subsiste dans la liturgie.

II

Les Açvins et l'Astronomie.

Un des points les plus intéressants du développement des idées religieuses, c'est l'ascension des dieux au ciel. Les mythes créés par les cerveaux humains, se sont localisés d'abord sur la Terre ; mais bientôt, à mesure que s'élargissait le champ de l'expérience, la divinité, pour rester mystérieuse, dut quitter le domaine conquis par l'homme. Elle y garda bien quelques asiles

(1) Moor, *Plates illustrating the Hindu Pantheon*, London, 1861. — James Burgess, *Archeological survey of Western India*, London, 1878. — Burgess et Fergusson, *Caves temples of India*, 3 vol. — Langlès, *Monuments anc. et mod. de l'Hindoustan*, Paris, 1821, 2 vol.

pour se manifester de temps à autre à ses fidèles ; elle apparut alors à ceux qui la cherchaient, dans la solitude, dans l'ombre sacrée des forêts, parmi les formes indécises des arbres, ou bien près des hauts lieux, sur les montagnes cachées dans la nue, au milieu des éclairs et du tonnerre ; ou bien encore elle se dissimula dans les éléments restés réfractaires à l'homme et pour lui toujours incompréhensibles, l'eau fluide et le feu subtil. Mais le ciel devint sa demeure la plus habituelle, le ciel lointain et inaccessible, différent de l'air que nous respirons (1) par sa couleur et son immuabilité derrière la couche éphémère des nuages. Les astres prirent alors une grande importance : le Soleil et la Lune surtout eurent mille histoires divines, qu'on calqua tant bien que mal sur les mythes déjà existants ; et les moindres dieux, chassés de la terre, trouvèrent asile dans quelqu'une de ces innombrables lumières qui constellent la nuit.

Plus tard encore, quand l'homme eut exploré le ciel et compté les étoiles, les formes divines obligées de nouveau de s'enfuir, se confondirent toutes dans l'infini en un grand Être inconnaissable, qui n'eut plus ni aspect ni nom. Quelques peuples même avaient devancé l'heure, et s'étaient élevés, sans le secours de l'expérience, à des conceptions presque analogues.

L'importance de ce qu'on peut appeler la mythologie astronomique fut d'ailleurs très variable. Chez certaines races, les dieux, installés de bonne heure dans le ciel, finirent par ne plus faire qu'un avec l'astre qui était devenu leur asile. D'autres peuples transportèrent en partie leur religion dans les astres à une époque intermédiaire, où les dieux s'étaient déjà fixés dans des formes précises qu'ils ne pouvaient plus perdre complètement, et où les étoiles ne furent que des symboles, puissants, il est vrai, et adorés à l'égal des divinités elles-mêmes. Enfin dans certains pays la mythologie astronomique se développa très

(1) Conception grecque de l'Air et de l'Aether.

tard et très peu, sauf pour ce qui regarde le Soleil et la Lune, trop importants dans la vie terrestre pour ne pas être mêlés de bonne heure à toute religion. Pour les étoiles, ces peuples se contentèrent de chercher des appellations dans la nomenclature divine ; et, comme chez eux le sentiment religieux était usé déjà par les siècles, ils n'attachèrent pas une grande importance à ces choses. Leur astronomie mythologique resta dans le domaine de l'érudition, sans entrer dans la réalité du culte.

A ces trois états de la pensée religieuse, correspondent, si l'on veut, trois peuples : les Chaldéens, les Grecs et les Hindous.

Lorsque les Européens ont commencé à bien connaître l'Inde, ils ont trouvé les Hindous en possession d'une science astronomique et d'un art astrologique, que les prêtres prétendaient faire remonter à des milliers d'années. On reconnut vite que toutes ces connaissances n'étaient ni très antiques, ni même indiennes. Le Sûryasiddhânta, prétendu texte sacré dont tous les autres ouvrages ne sont que des adaptations ou des commentaires, et qu'on considérait comme révélé par Vivasvat aux Ṛiṣis d'autrefois, le Sûryasiddhânta, ou vérité certaine venant du Soleil, ne remonte pas plus haut que le dixième siècle de l'ère chrétienne. Ainsi tous les traités astronomiques des Hindous sont postérieurs à l'expédition d'Alexandre, et aux ouvrages d'Hipparque, de Ptolémée, de Théon d'Alexandrie.

Whitney (1) estime que toute la science astronomique indienne a été empruntée à la Grèce, et cette opinion, je crois, n'a guère de contradicteurs en Europe (2).

Aussi la mythologie astronomique, œuvre de prêtres mo-

(1) Whitney, cité par Biot, *Etudes d'astronomie indienne et chinoise*, Paris, 1862, p. 200 sq.

Le savant anglais montre que les termes techniques des Hindous sont empruntés aux Grecs.

(2) L'américain Burgess soutient que ce sont les Grecs qui ont emprunté leur astronomie aux Hindous. *Translation of the Sûryasiddhânta, etc.*, New-Haven, Connecticut, 1860.

dernes et érudits, n'a joué qu'un rôle tout à fait négligeable dans l'évolution des religions de l'Inde. « La rareté des cas où il est parlé des étoiles dans l'ancienne littérature sanskrite, l'époque relativement tardive à laquelle les planètes commencent à s'y trouver mentionnées, prouvent qu'il n'existait alors dans la nation aucune tendance qui la fît spécialement s'appliquer à étudier les mouvements des corps célestes (1). »

Comme les Grecs, les Hindous divisent le cercle écliptique en douze parties égales ou signes, dont le premier porte le nom du Bélier (Meṣá). « Ils y comprennent les mêmes étoiles que le mouvement de précession a fait entrer dans le signe grec, quelques siècles avant Ptolémée..... Les douze signes correspondent à ceux des Grecs. Ces symboles étant arbitraires, il n'y aurait aucune vraisemblance à supposer que les Hindous et les Grecs se seraient séparément accordés pour les prendre tous, sans exception, dans les mêmes objets matériels, employés dans le même ordre d'application. »

Chez les Grecs, les Gémeaux sont un des signes du zodiaque. Sur la carte symbolique du ciel, ils sont représentés par Castor, dont la tête contient une étoile de première grandeur, et par Pollux, qui porte au front une étoile de deuxième grandeur. Dans la suite le nom commun « gémeaux » a remplacé les noms propres de Castor et Pollux, donnés primitivement à cette constellation. Or les Hindous se sont contentés de traduire exactement le nom commun par *mithunà* (appariés) ; mais ils ont ignoré l'origine mythologique de cette appellation. Aussi ne doit-on pas voir dans leurs gémeaux une transformation des Açvins, même par l'intermédiaire des Dioscures grecs. Dans les représentations très nombreuses du zodiaque indien, soit dans des peintures, soit au plafond des temples, nous n'avons rien trouvé qui pût faire songer aux jumeaux védiques. Les gémeaux sont

(1) Biot, ouvrage cité, p. 200.

figurés, tantôt comme deux hommes, nus ou habillés, se tenant par les deux mains, ou simplement se faisant face, tantôt même comme un homme et une femme qui se donnent la main, c'est-à-dire comme un couple dans l'acception banale et nullement mythologique du mot.

Par contre, c'est bien le couple des Açvins qu'on trouve parmi les Nakṣatras. Ces 27 ou 28 divisions stellaires (1) sont généralement connues en Europe sous le nom de mansions de la lune. On a admis pendant longtemps qu'elles constituaient un zodiaque lunaire propre à l'Inde. Mais en réalité les Nakṣatras ne sont que « les vingt-huit divisions stellaires des anciens astronomes chinois, détournées de leur application astronomique et transportées par les Hindous à des spéculations d'astrologie ». L'emprunt a été habilement dissimulé dans des symboles de toute espèce, êtres fictifs ou animaux, qui, en donnant aux Nakṣatras un aspect mythologique et indien, ont favorisé la mystification scientifique, dont les Arabes d'abord, puis les Européens ont été l'objet (2).

Il est probable que les 28 noms furent choisis arbitrairement et pris dans quelque hymne sacré contenant le mot Nakṣatra (3).

(1) Le Sûryasiddhânta donne 28 Nakṣatras, dits anciens. Les Nakṣatras modernes, constitués astronomiquement, suivant des conditions tout autres, sont au nombre de 27, celui qu'on appelait précédemment Abhijit ayant été supprimé.

(2) Nous résumons ici les théories de Biot dans ses *Etudes sur l'Astronomie indienne et chinoise*, Paris, 1862, p. 229.— Weber, dans ses *Indische Studien*, t. V, soutient une opinion un peu différente. Il prétend surtout qu'il faut attribuer une plus grande importance aux données védiques dans la conception des Nakṣatras. Mais il néglige trop, semble-t-il, le côté astronomique, qui pourtant est à considérer, et qui a fourni à Biot des arguments décisifs. Voir Weber, Die vedischen Nachrichten von den Naxatra *(Phil. und hist. Abhandl. der Königl. Akad. der Wissenschaften zu Berlin*, 1858-1860-1861).

Pour le sens védique du mot Nakṣatra, voir Regnaud, *Le Rig-Véda, etc.*, p. 67.

(3) On a pu ensuite arranger des textes et surtout les compléter (par des interpolations), afin de les faire concorder avec la conception nouvelle des Nakṣatras. Je prends comme exemple un hymne de l'Atharva-Véda (XIX, 8, 1 et 2). Le début et la fin du morceau paraissent ajoutés; d'autre part il est difficile de concilier avec le point de vue astrologique le passage où il est question des « Nakṣatras qui sont dans le ciel,

C'est ainsi que la première mansion lunaire tira son appellation de la mère des Açvins, la déesse Açvinî, primitivement un des noms multiples de la libation. D'autres Nakṣatras s'appelèrent pareillement Rohinî, Bharanî, Revatî, Svâtî. Ce qui montre bien qu'on n'attachait aucune importance à ces noms, c'est qu'on représentait Rohinî (étym. la rouge) soit par un chariot, soit par un temple, soit par un poisson. Cependant un passage de l'Atharva (XIX.8.1) dans l'énumération des noms des Nakṣatras, nous donne, au lieu de Açvinî, Açvayújā (les deux qui attellent des chevaux). Il est possible que ce soit là le point de départ, et qu'on ait remplacé ensuite le duel *açvayújā* par le féminin *açvinī* par analogie avec les noms féminins cités plus haut. Or la substitution même prouverait que ces appellations avaient la valeur de simples signes.

L'astronomie conduit donc à la même conclusion que la littérature : les Açvins sont morts en tant que dieux, et il faut se garder d'attacher une importance quelconque à la survivance de leur nom (1).

III

Les Açvins et l'érudition.

Les Hindous ont cessé de bonne heure de comprendre la

dans l'air, dans les eaux, dans la terre, dans les montagnes, les points cardinaux, tous ceux que la lune parcourt dans son progrès. » (?) (Traduit par Régnier et cité par Biot.)

(1) Le nom des Açvins se retrouve encore dans l'un des douze mois de l'année indienne, appelé Açvina. Les noms de ces mois sont dérivés de douze d'entre les vingt-huit Nakṣatras. Il s'est formé sur ces données une légende analogue aux mythes védiques, et les Puraṇas nous parlent de douze génies des mois, nés de douze nymphes célestes fécondées par le dieu aux vingt-sept femmes (les 27 Nakṣatras modernes), Candra ou Soma.

signification première du mythe des Açvins; et les nombreuses explications exotériques données par les brahmanes n'ont pas peu contribué sans doute à embrouiller les commentateurs. La preuve en est fournie par le témoignage de l'un d'eux, Yâska, qui expose dans le Nirukta (XII.1) les différentes opinions émises au sujet des Açvins. Ce passage peut être considéré comme un résumé des interprétations indiennes.

« Les Açvins, nous dit-on, sont ainsi appelés de leurs chevaux d'après Aurnavâbha. Que sont-ils? Le Ciel et la Terre, prétendent les uns; le Jour et la Nuit, disent les autres; le Soleil et la Lune, d'après certains ; des rois vertueux, si l'on en croit Aitihâsika. »

Il semble extraordinaire au premier abord qu'on ait pu identifier les Açvins avec le couple du Ciel et de la Terre. Cette confusion s'explique cependant : le Ciel et la Terre ont été primitivement le Brillant et la Large, ou la Flamme et la Libation. Dans leurs origines ils se confondent donc avec tous les couples védiques du même genre, y compris celui des Açvins. La tradition brahmanique a dû garder quelque souvenir de ces antiques conceptions, et elle les explique, selon son habitude, par des associations d'idées un peu puériles. Les Açvins, ainsi qu'il est dit dans le Catapatha Brâhmaṇa, sont manifestement identiques à Dyâvâpṛithivì ; car ce sont ces deux dieux qui ont pris possession de *tout* (1). Or, c'est du sacrifice *tout entier* que les Açvins ont pris possession, tandis que Dyâvâpṛithivî sont les maîtres du monde, qu'ils remplissent et constituent. Mais l'univers n'est que le développement indéfini du sacrifice ; tous deux, le sacrifice et l'univers, sont le lieu des devas, ce lieu étant pris d'abord au sens le plus restreint, puis dans l'acception la plus large (2). Les Açvins sont au Sacrifice ce que le Ciel et la Terre

(1) Çat. Br. IV. 1. 5. 16.

(2) Les dieux védiques remplissent le sacrifice ; les dieux brahmaniques remplissent l'univers.

sont à l'Univers ; les Açvins sont les têtes du sacrifice, Dyâvâpṛithivî sont les ancêtres de toutes choses, les grands-parents, comme les appelle le Rig. Le rapprochement des deux couples était donc chose naturelle pour un commentateur Hindou. Plusieurs passages du Rig-Véda pouvaient encore le suggérer (1). D'après un hymne (30.19), l'une des roues du char des Açvins repose à la surface des libations (exactement : sur les têtes du taureau-soma), tandis que l'autre se meut dans l'éclat des flammes. Mais plus tard l'éclat (dív), qui désignait déjà métaphoriquement le Ciel, n'a plus été entendu que dans cette acception, et dès lors on a compris tout différemment notre passage. On a cru que l'une des roues du char açvinien avait son point d'appui sur les cimes des montagnes, tandis que l'autre roulait dans les espaces célestes, conception ni plus ni moins bizarre que beaucoup de celles créées par l'imagination hindoue.

Mais si leur char emplit le Ciel et la Terre, les Açvins ne peuvent-ils pas être assimilés à Dyaus et à Pṛithivî ?

Les deux couples ne sont-ils pas rapprochés encore dans un vers de l'hymne 958, où le poète les appelle ensemble pour enrichir le sacrifice ? On pourrait même supposer ici que le mot açvinā n'est qu'une épithète du ciel et de la Terre, exactement comme il sert ailleurs à désigner Indra et Agni (2). Enfin, dans un autre passage, le sacrificateur demande à Dyâvâpṛithivî de faire ruisseler le Madhu, le doux liquide apporté si souvent par les Açvins. Il n'en aurait pas fallu davantage pour justifier dans

(1) C'est exactement à propos du vers 1 de l'hymne 112 que Sâyaṇa identifie les Açvins au ciel et à la terre. Voici ce vers :

« J'invoque Dyaus et Pṛithivî d'abord, [puis] Agni, éclat brillant, pour réconforter [les devas] dans [leur] marche ; avec les mêmes [réconforts] par lesquels, quand est apportée l'offrande, vous suscitez l'hymne pour le partage, avec ces réconforts, Açvins, venez ! »

(2) Voir au commencement de cette étude. Voici le vers du R. V. : « Dyaus, qui a d'agréables richesses, a accru par ses biens celui qui a fait le sacrifice, Bhûmî pour l'assister l'a accru aussi, les deux devas Açvins l'ont accru. » (958. 1.) Bhûmî équivaut ici à Pṛithivî.

l'imagination d'un Hindou l'identification des deux couples. Nous avons vu des exemples de rapprochements plus extraordinaires, fondés sur d'aussi fragiles raisons, dans maint passage du Çat. Br.

D'après la seconde hypothèse de Yâska, les Açvins seraient le Jour et la Nuit. Les vieilles traditions ésotériques, très compatibles avec la précédente opinion, ont pu mieux encore justifier celle-ci : car la libation et la flamme, l'une sombre et l'autre claire, sont comparées naturellement à la Nuit et au Jour. Les deux Açvins, qui les représentent, peuvent donc avoir eu pour symboles le ciel obscur et le ciel éclairé. Mais le mythe des Açvins exprime l'union de la libation et de la flamme, au moment où, sur le point de se mêler, et presque confondues déjà, elles ont même couleur et même aspect. Au contraire, le Jour et la Nuit ont toujours éveillé chez les hommes l'idée de deux concepts dissemblables et pour ainsi dire contradictoires ; et la mythologie les a représentés comme deux divinités profondément distinctes l'une de l'autre, sinon ennemies. Si les Açvins étaient le Jour et la Nuit, comment ne leur aurait-on donné qu'un char, pourquoi les aurait-on appelés les brillants, les lumineux, jamais les ténébreux et les obscurs? Enfin, pour quelles raisons eussent-ils sauvé tant de héros de l'obscurité, si celle-ci eût constitué la moitié de leur domaine? D'après toutes les théories inspirées du mythe solaire, l'Obscurité est représentée par un démon malfaisant, qui essaie en vain de lutter avec le dieu victorieux du Jour. Or, les Açvins sont tous deux bienfaisants ou guérisseurs, et leur couple symbolise l'union fraternelle.

Il est vrai qu'à cette théorie les savants modernes en ont substitué une autre, inconnue des Hindous, et qui ne tombe pas, directement du moins, sous le coup des objections précédentes.

D'après cette nouvelle hypothèse, les Açvins représenteraient les phénomènes du crépuscule, du moment indécis où il ne fait plus tout à fait nuit et pas encore complètement jour.

« Le phénomène crépusculaire, en raison de son caractère de dualité, de phénomène du matin et du soir, a pu être conçu comme une divinité à deux faces... ou représenté par un couple d'êtres identiques, qu'on ne saurait mieux définir qu'en les considérant comme deux frères jumeaux. » (Ploix, *la Nature des Dieux*, p. 334.)

Cette idée, exposée par M. Ploix, surtout à propos des Dioscures, a été développée par Myriantheus (1) dans son livre sur les Açvins, et précédemment par Goldstücker (2).

Leur explication n'est pas tout à fait pareille à la précédente. Pour eux les Açvins ne sont pas le point du jour et le crépuscule, mais plutôt la transition entre les ténèbres et la lumière, à l'apparition du matin ; et la double nature de ces dieux jumeaux exprime le mélange des deux éléments, en même temps que leur inséparable dualisme. Les Açvins, ainsi que le montre un certain nombre de passages du Rig-Véda, apparaissent exactement au moment où la nuit cesse, avant que l'aurore se soit manifestée. Le mélange de lumière et de ténèbres, qu'on appelle le crépuscule, a été représenté naturellement par un couple, dont l'un des frères symbolise le dernier instant de la nuit, et l'autre le premier moment du jour.

(1) Myriantheus, *Die Açvins oder Arischen Dioskuren*, München, 1876.

Dans ce livre, consciencieux et documenté, l'auteur a discuté un grand nombre de textes védiques relatifs aux Açvins. Il s'est occupé particulièrement du mythe de leur naissance (Vivasvat et Saranyû) et des légendes relatives à leurs favoris.

(2) Muir (t. V, p. 255) se range à l'avis de Goldstücker. Celui-ci distingue avec soin dans le mythe des Açvins les éléments qu'il appelle cosmiques, et les éléments humains ou historiques. Ces derniers comprennent les cures merveilleuses des Açvins et leurs actes secourables. L'élément cosmique est relatif à leur nature lumineuse. Quant au lieu qui les réunit, c'est peut-être le caractère mystérieux de la nature ou des effets des phénomènes lumineux d'une part, et de l'art de guérir d'autre part aux époques reculées où s'est formé le mythe.

A la théorie de Goldstücker, il n'y a qu'une réponse à faire : son système est absolument en contradiction avec les données du Rig-Véda. Dans les hymnes le caractère lumineux et le caractère guérisseur des Açvins ne peuvent pas être séparés l'un de l'autre.

La première explication, celle de M. Ploix, rend compte assez bien de certains traits peu antiques de la légende des Dioscures grecs, mais elle n'est guère vraisemblable en ce qui concerne les Açvins. « Ils sont nés çà et là, dit M. Ploix, c'est-à-dire l'un d'un côté, l'autre de l'autre. » Or « çà et là » *(ihêha)* signifie simplement « dans différents endroits » ; c'est une allusion aux feux nombreux du sacrifice, qui de tous côtés s'allument sur la terre, lorsqu'apparaît le jour (1). D'autre part, si « l'un a fait prévaloir les ténèbres sur la lumière », celui-là serait une divinité sombre et malfaisante, un démon de la nuit, et la mythologie y verrait non pas le frère, mais l'ennemi de « l'autre [qui] a donné à la lumière la victoire sur les ténèbres ». Le terme même de « victoire », dont s'est servi M. Ploix, semble comporter cette interprétation inconsciente. Nous croyons donc que les Açvins ne peuvent pas représenter à la fois l'aube et le crépuscule du soir.

Ils ne symbolisent pas non plus l'aube seule, c'est-à-dire le crépuscule du matin; ils ne sont pas dans le ciel les annonciateurs de la lumière au point du jour, les courriers divins, précurseurs de l'Aurore, à laquelle ils ouvrent les brillants sentiers. Ceux qui l'affirment méconnaissent les données les plus élémentaires du Rig-Véda (2). Partout dans les hymnes, l'Aurore précède les Açvins, et c'est conforme à l'évolution même du sacrifice : les flammes d'un bûcher supposent la préexistence du combustible qui les produit, et la manifestation des devas lumineux et ignés succède à l'apparition des déesses offrandes. Il est dit maintes fois, en propres termes, que l'Aurore éveille, c'est-à-dire suscite les Açvins, ce qui serait contradictoire, dans

(1) Ihá ihá (ihéha) :

1° Sens de lieu : çà et là, c'est-à-dire de différents côtés;

2° Sens de temps : maintenant et maintenant ; c'est-à-dire sans cesse, toujours. (Voir Grassmann, Wörterbuch ; et Myrantheus, discussion de ce mot, p. 15 et 16.)

(2) Je renvoie aux textes mêmes cités et traduits par Myriantheus, p. 29 sq.

l'hypothèse d'un mythe solaire ou crépusculaire (1). L'Aurore se lève la première, et à son appel répondent les Açvins ; c'est-à-dire que la libation près de s'enflammer, et comparable aux lueurs rougeâtres qui précèdent dans le ciel l'apparition du Soleil, est emportée par les flammes, qui ont fait surgir ses crépitements, pareils à des appels.

Si c'est surtout le matin, au lever du jour, qu'on invoque les Açvins, ce n'est nullement pour que le symbole corresponde au phénomène naturel qu'il représente ; mais c'est parce qu'on célébrait à cette heure-là le sacrifice le plus important et le plus solennel. D'ailleurs, n'appelle-t-on pas les Açvins trois fois par jour, ainsi qu'il est dit, par exemple, dans l'hymne 34 ? Ces trois moments, dira-t-on cette fois, représentent les trois positions du soleil : à l'Orient, au Zénith, à l'Occident. Mais alors les Açvins figurent donc le Soleil, et non plus l'Aube ou le Crépuscule ? Et pourquoi sont-ils deux, puisqu'il y a trois positions du Soleil ?

En supposant tous ces points éclaircis, il reste encore une objection grave qui s'adresse, soit à la théorie de M. Ploix, soit à celle de M. Myriantheus. Les Hindous n'ont conçu de symboles divins, ni pour l'aube, ni pour le crépuscule, parce

(1) 32. 1, 17 — 44. 8 et 9 — 46. 1 — 123. 2 — 157. 1 — 209. 1 — 254. 1 — 292. 1 — 309. 1 — 310. 1, etc...

« 157. 1. Agni s'est éveillé ; Sûrya s'est élevé au-dessus de la Terre ; Uṣas, la brillante, la grande, s'est manifestée avec son éclat ; les Açvins, pour aller, ont attelé leur char ; le dieu Savitar a mis en mouvement çà et là ce qui se meut. » Ce qui se meut, c'est la flamme, dont le réveil est annoncé dès les premiers mots de l'hymne, car c'est l'œuvre essentielle du sacrifice. Sûrya est une dénomination métaphorique d'Agni, qui plus tard a été prise au propre. Le feu s'élève de la libation, qui lui sert de base, de même que le soleil monte dans le ciel au-dessus de la Terre, du sein de laquelle il semble surgir. Mais quand Agni-Sûrya s'éveille, c'est qu'Uṣas s'enflamme, et l'union des deux éléments est symbolisée par les Açvins, qui apparaissent en effet au pâda suivant, dont la première partie résume, en les confondant, les deux images précédentes. Le vers 1 de l'hymne 292 est plus clair encore et n'a pas besoin de commentaire : « La vache laisse couler ce que désire l'antique (Agni) ; de la (libation) ruisselante sort un fils ; celle qui a une marche lumineuse apporte l'éclat ; l'hymne d'Uṣas vous a éveillés, Açvins ! »

qu'ils n'ont eu conscience d'aucun de ces phénomènes. Leurs commentateurs n'ont parlé nulle part d'une pareille explication du mythe des Açvins ; or, s'ils ont songé à voir dans ces dieux la représentation du jour et de la nuit, il est étrange que leur imagination subtile ne leur ait pas suggéré de les identifier aux deux crépuscules. On peut essayer de montrer pourquoi ils ne l'ont pas fait.

C'est que le crépuscule n'existe pas, ou plutôt est très peu sensible (1), à la latitude de l'Inde. Sans nous étendre sur les causes scientifiques de ce phénomène, qui ne sont pas de notre compétence, nous pouvons en constater les effets dans les récits des voyageurs. Un des étonnements ordinaires de l'Européen dans les pays tropicaux, c'est de constater la rapidité avec laquelle la nuit succède au jour, ou le jour à la nuit, pour ainsi dire sans transition.

Voici l'aube, d'abord :

« Vers quatre heures et demie, très haut dans le ciel, paraît un astre, un astre étrange, car voici qu'il semble s'élargir. Une tache rose se fait, demeure, grandit... Puis des lignes aiguës s'éclairent. Au-dessous, la noirceur de la nuit, *aucun signe d'aube*, la terre dort dans les ténèbres, et l'on a peur de ces choses lumineuses apparues là-bas, de ces clartés qui ne sont pas de notre monde (2)... » Par cette description nous pouvons nous faire une idée de l'état d'âme d'un hindou primitif en face du Soleil levant. Ce qui le frappait, c'était d'abord la résurrection de l'astre, puis les rougeurs de l'Aurore embrasant une portion du ciel. Mais d'aube proprement dite, point.

(1) Ce phénomène s'explique scientifiquement par différentes causes : la proximité de l'équateur, la transparence habituelle de l'air qui rend la réfraction beaucoup moins sensible, et l'existence de la lumière zodiacale, assez apparente dans ces pays. En résumé, par un temps clair, la nuit, une fois le soleil couché, n'augmente plus sensiblement sous le ciel de l'Inde.

(2) A. Chevrillon, Dans l'Inde (paru en 1891 dans la *Revue des Deux Mondes*), t. 103, p. 324.

Voici maintenant le crépuscule :

« Brusquement, *sans qu'on ait vu de crépuscule*, la nuit tombe, et les forêts et les horizons s'engloutissent dans l'ombre subite, comme un songe lumineux qui fond tout entier... Toutes les étoiles de l'équateur s'allument (1)... »

Ainsi, ni aube, ni crépuscule. Comment admettre, dès lors, que les Hindous aient jamais songé à diviniser ces deux aspects de la nature? Du reste, aux époques primitives, l'homme analysait peu ses sensations, et ne se rendait guère compte des nuances dans le spectacle des choses. Le temps se mesurait par l'apparition du Soleil qui emportait avec lui l'Aurore, puis par sa disparition dans les ténèbres de la Nuit. Il fait Nuit, l'Aurore brille, « il fait Soleil » ... Nuit, Aurore, Soleil : telles étaient les images qui se reflétaient confusément dans le cerveau de nos lointains ancêtres. Quand ils voyaient, au sacrifice du matin, le feu languissant se ranimer au contact des libations, illuminer les vapeurs brûlantes du liquide échauffé, en jaillir enfin avec des flammes claires, ils faisaient entre les deux mystères une inconsciente comparaison, et ils les mêlaient, croyant les mieux décrire.

Nous-mêmes, aujourd'hui, distinguons-nous si facilement l'aube de l'Aurore? N'avons-nous pas inventé la première, pour faire pendant au crépuscule, pour être le crépuscule du matin? Et aussi, parce qu'en grammaire française, quand deux mots désignent une seule et même chose, on éprouve toujours le besoin d'exagérer la différence, sous prétexte de clarté, et pour éviter un double emploi? Si je cherche dans un dictionnaire la définition des deux mots, voici ce que je trouve (2) :

Aube. Premier blanchissement de l'horizon, au point du jour.

Aurore. La lueur qui *précède* à l'horizon le lever du soleil.

(1) A. Chevrillon, Dans l'Inde (paru en 1891, dans la *Revue des Deux Mondes*), p. 106.

(2) Littré.

L'aurore ou l'aube, c'est donc le crépuscule du matin, et l'Uṣas des Hindous serait identique aux Açvins. Telle est la conclusion inacceptable, à laquelle nous sommes amenés en définitive.

Si les Açvins ne représentent ni les deux crépuscules, ni le crépuscule du matin, c'est-à-dire le mélange d'ombre et de lumière, est-il vraisemblable qu'ils soient les symboles du Soleil et de la Lune ? C'est la troisième hypothèse que cite Yâska. On conçoit fort bien comment elle a pu prendre naissance. Le feu est souvent comparé au soleil: Agni, Indra, Sûrya sont sans cesse rapprochés dans les hymnes du Rig. D'autre part, la Lune, astre des nuits, qui reflète sa pâle lueur dans les eaux sombres, est en rapport fréquent avec la libation obscure ; et le mythe de Candrama se mêle à celui de Soma, dès l'époque védique. Les deux éléments du sacrifice correspondent donc aux deux grands astres qui éclairent le monde, et les Açvins peuvent avoir pour symboles le Soleil et la Lune, qui, comme eux, constituent un couple du même sexe, car le nom de la lune est du masculin en sanskrit. Ainsi ce ne seraient pas les Açvins qui représenteraient le Soleil et la Lune, mais bien les images du Soleil et de la Lune, qui seraient devenues les signes symboliques des Açvins. Une œuvre d'art qui fait partie du recueil de Moor *(Plates illustrating the Hindu Pantheon*, pl. 94), semble réaliser cette conception. C'est une statuette en bois, d'une date incertaine, mais d'un caractère fort archaïque. Elle représente deux cavaliers montés sur un seul cheval ; celui de derrière est un peu plus grand que l'autre, mais d'ailleurs semblable. En avant, et sur la tranche du socle, sont gravées les images du Soleil et de la Lune, c'est-à-dire un cercle et un croissant. Or, si les deux cavaliers figuraient réellement les deux astres, on ne s'expliquerait guère leur monture unique ; on peut admettre au contraire qu'ils représentent les deux Açvins ; la statuette serait alors l'œuvre d'un artiste qui connaissait les interprétations ésotériques des livres

sacrés. D'autre part, plus on s'éloigne de l'époque védique, et plus la confusion devient facile entre les Açvins et leurs symboles. C'est d'une manière analogue qu'ont fini par se confondre, dans l'antiquité classique, Artémis et Phœbê, Diana et Luna : l'erreur a été encouragée par l'artiste qui le premier a représenté la déesse avec un croissant dans les cheveux.

Il n'y a que peu de mots à dire de la dernière hypothèse présentée par Yâska, et d'après laquelle les Açvins seraient d'anciens rois divinisés. Cette légende a pu sortir de certains passages des Brâhmaṇas, dans lesquels Indra reproche aux Açvins d'avoir vécu parmi les hommes, en exerçant l'art de médecins. Le professeur Goldstücker admet en partie cette explication, et estime que les cures merveilleuses des dieux guérisseurs représentent l'élément historique dans leur légende. Nous avons déjà vu ce qu'il fallait penser d'une pareille théorie, qui a pour point de départ une pétition de principes. Du reste, l'évhémérisme n'a plus guère de succès aujourd'hui.

Yâska, après avoir cité les différentes théories émises à propos des Açvins, finit par exposer la sienne propre, mais, de peur de se compromettre, il ne prend pas catégoriquement parti dans cette question difficile ; il précise seulement — d'une façon assez vague — le moment où apparaissent les Açvins. D'après ce passage, les commentateurs européens ont en général pensé qu'il identifiait ces dieux avec Indra et Âditya (le Soleil), c'est-à-dire avec le feu manifesté sous sa double forme, dans la flamme éclatante du sacrifice et dans la lumière brillante de l'astre (1). C'est le point de vue auquel se place Bergaigne ; pour lui le sacrifice n'est que l'imitation de certains phénomènes naturels :

(1) C'est particulièrement l'opinion de Roth et de Muir. Myriantheus (p. 25, 26) n'est pas de cet avis ; il estime que d'après ce passage les Açvins correspondraient pour Yâska au soleil et à la lune. D'après Kuhn, il faudrait remplacer Indra par Agni, ce qui n'a qu'une importance très minime, l'un ou l'autre désignant une manifestation divine du sacrifice terrestre par opposition à une divinité du ciel.

chaque élément humain de la cérémonie a donc son équivalent dans le ciel. Les Açvins expriment bien cette dualité, et représentent, l'un le feu terrestre, l'autre le feu céleste ; à la flamme du sacrifice brûlant sur la terre s'oppose un dieu lumineux opérant dans le ciel. Ainsi s'explique par exemple que l'une des roues du char des Açvins « fasse le tour du ciel », tandis que l'autre « s'appuie » sur la terre. Il est inutile de revenir encore une fois sur ce passage, longuement expliqué dans une autre partie de ce travail (1). Quant à la théorie générale de Bergaigne, il n'y a pas lieu de la discuter ici. Elle a un point de départ très juste, qui consiste à tenir compte des rapprochements faits par les poètes védiques entre les actes du sacrifice et les phénomènes célestes. Mais elle a peut-être le tort de prendre ces comparaisons trop au pied de la lettre, et de compliquer ainsi, plus qu'il n'est nécessaire, les mythes primitifs (2).

Pour en revenir à Yâska, le nombre même des hypothèses qu'il présente montre l'embarras où il se trouvait pour expliquer la nature des Açvins. Pourtant il s'est approché bien près de la vérité dans une remarque faite à propos de l'origine du mot *açvinā*. L'étymologie en elle-même est fantaisiste : *açvinā* viendrait de la racine aç (pénétrer et par conséquent traverser) ; mais les considérants sont fort suggestifs. Les Açvins sont ainsi appelés, dit Yâska, « parce qu'ils pénètrent tout, l'un par l'eau, l'autre par la lumière ». (Açvinau yád vyaçnuvâte sárvā rásena anyó jyótiṣā anyáḥ. Nir. 12.-1.)

(1) On peut faire à l'explication de Bergaigne toutes les objections de détail exposées plus haut à propos de l'identification des Açvins avec le Ciel et la Terre.

(2) Max Müller identifie les Açvins avec le Jour et la Nuit; cette hypothèse a été discutée plus haut. « A côté de l'Aurore et du Soir, on eut bientôt le jour et la nuit, et les divers couples qui les représentent, les Dioscures des Grecs, les Açvins des Hindous, les deux jumeaux, qui parfois représentent aussi le ciel et la terre. » *(Orig. et dével. des Relig.*, p. 192). Cette interprétation est visiblement inspirée par le passage du Nirukta.

M. Barth *(Rel. de l'Inde*, 1879) ne consacre que quelques lignes aux Açvins; il n'émet aucune hypothèse relativement à leur signification physique (p. 16).

Evidemment le commentateur n'a pas bien compris lui-même la portée de l'explication qu'il donnait, et qui sans doute était transmise de prêtre en prêtre, sans autre développement. Mais n'est-ce pas là une preuve qu'on avait conservé assez tard le souvenir, peut-être inconscient, du rôle primitif des Açvins? Le passage du Nirukta ne confirme-t-il point, par son obscurité même, tout ce que nous avons pu dire de leur nature? L'un des dieux est la libation humide, l'autre le feu éclatant ; et ils sont joints en un couple, parce qu'ils représentent l'instant où s'unissent les deux éléments du sacrifice.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Ainsi une phrase incidente d'un obscur commentateur nous ramène exactement à la conception que nous nous étions faite des Açvins d'après les hymnes du Rig-Véda. Ils ont bien changé pourtant depuis l'époque où le chantre védique les appelait en servant la libation sur l'autel. Alors dieux jeunes et triomphants, ils s'accroissaient par des offrandes régulières et témoignaient de leur présence effective dans le sacrifice. Mais l'imagination humaine leur prêtant des ailes, ils se sont envolés dans le ciel immense ; et le prêtre, les perdant de vue, n'a retenu que leur nom. Etres vagues vénérés jadis par les ancêtres, avant même que les dieux eussent pris des formes pour se manifester à leurs adorateurs, ils ont été relégués par les descendants embarrassés dans le paradis lointain, situé tout en haut du ciel, où Indra règne sur ce qui reste des divinités védiques. Ils s'y sont laissé vite oublier, puisqu'aucune image ne les rappelait au souvenir des hommes ; plus tard, lorsque des prêtres ont trouvé leur nom dans quelque vieille prière, c'est à peine s'ils ont pu se les représenter ; et les Devas, jadis éclatants de lumière, peu à peu se sont obscurcis et fondus dans le noir, comme les couleurs d'un tableau trop ancien.

TROISIÈME PARTIE

LES DIOSCURES

INTRODUCTION A LA TROISIÈME PARTIE

AÇVINS ET DIOSCURES
JUSQU'A QUEL POINT LES DIOSCURES CORRESPONDENT AUX AÇVINS

Si obscure que soit l'histoire des Açvins, nous avons essayé de la reconstituer, en observant ces dieux, depuis la première fois que nous les avons aperçus dans la fumée du sacrifice. Les hymnes védiques, à mesure qu'ils les créaient, nous permettaient de deviner leurs formes vagues. Mais auparavant, qu'étaient-ils ? A l'époque crépusculaire où nos ancêtres inquiets conservaient avec des précautions infinies et entretenaient le trésor sacré du feu, existaient-ils déjà à l'état de trace obscure dans un cerveau d'homme, lorsqu'on répandait, pour activer la flamme, les résines, les essences, les huiles, les liqueurs fermentées, le miel des abeilles, le lait des animaux ? Dans quelles sensations humaines se répercutaient alors les crépitements du feu, les sifflements des liquides enflammés ? En quelles images se transformaient les visions des flammes dansantes, les alternatives de noir et de rouge, d'obscurité et de lumière, que produisait pour

l'œil l'éclat du feu? Sans doute ces impressions étaient bien vagues ; mais cependant elles existaient, et c'est d'elles que sont sorties les conceptions des âges postérieurs. Déjà sans doute le cerveau humain, dans son premier travail inconscient, avait mêlé l'homme aux choses et ainsi peuplé le monde de virtualités divines. Mais l'univers était encore bien restreint pour nos ancêtres d'alors et leur expérience ne s'étendait qu'aux objets les plus proches. C'est pourquoi le premier palais de leurs dieux fut le sacrifice, et non l'univers. D'ailleurs le feu, par le mouvement et la chaleur, ne devait-il pas donner aux primitifs l'illusion de la vie? D'autre part il inquiétait l'homme par le mystère de sa disparition et de sa résurrection. De bonne heure donc l'imagination humaine, à l'occasion du feu, s'était créé un certain nombre de conceptions, assez vagues pour se prêter à des déformations diverses, assez précises pour déterminer d'une façon nécessaire l'évolution religieuse. Ces germes des dieux, ces moules des mythes, les Indo-Européens les emportèrent avec eux, en même temps que les pratiques matérielles qui leur avaient donné naissance, et qui, partout perpétuées, contribuèrent à maintenir parallèles les évolutions religieuses des différentes races.

Ainsi les Açvins et les Dioscures de la Grèce ne sont pas un seul et même mythe, c'est-à-dire que les Indo-Européens, avant leur séparation, ne connaissaient pas deux personnes divines pareilles à celles-là ; mais leur imagination était prête à créer un couple mythique, une dyade ; l'idée de cette dyade devait agir sur leurs esprits d'une façon déterminante, lors de la formation des concepts religieux ; et peut-être même le langage l'avait déjà quelque peu précisée ; c'est ainsi que la dyade a été formée par deux êtres du même sexe et du sexe mâle, par opposition aux couples qui contiennent un élément féminin à côté d'un masculin.

Ces considérations autorisent sans doute à comparer les Aç-

vins et les Dioscures, mais à condition de se rappeler toujours qu'il y a entre eux analogie, non identité. Les germes sont les mêmes, mais ils se sont développés autrement. Tels deux arbres, nés pareillement d'une graine, mais différenciés par la terre et l'air qui les ont nourris. Une graine est une graine, et un cerveau est pareil à un autre cerveau ; pourtant la fleur du nénuphar ne ressemble pas tout à fait à celle du lotus, ni l'esprit d'un Héllène à celui d'un Hindou. Les mythes, fleurs des cerveaux humains, n'ont pas les mêmes couleurs, ni les mêmes parfums dans les pays tropicaux et dans les terres tempérées ; les légendes hindoues ont un autre aspect que celles de la Grèce, et laissent une impression bien différente.

CHAPITRE PREMIER

LES ΔΙΟΣΚΟΥΡΟΙ GRECS[1]

I

Essai de restitution du mythe primitif des Διόσκουροι.

Dans les mythes grecs, les éléments primitifs ont souvent disparu, ou plutôt il sont toujours mêlés à des conceptions plus

(1) Nous n'avons pas la prétention de faire ici une étude complète des Dioscures; nous avons essayé seulement de résumer l'évolution du mythe : les documents sont d'ailleurs assez nombreux, et les interprétations assez sûres, pour que nous puissions nous dispenser d'entrer dans les moindres détails, comme pour les Açvins védiques. Nous devons beaucoup au livre de M. Maurice Albert sur le Culte des Dioscures, et à l'article Dioscuri (S. Reinach et M. Albert) dans le *Dict. des ant.* de Darenberg et Saglio.

Nous n'avons pas cru nécessaire de consacrer un chapitre aux Açvins dans la littérature Zende. Le nom des « deux jeunes Açpins » (açpinâ yâvînô) apparaît trois fois dans l'Avesta. (Haptan Yasht., II. 3 et 8 — Yaçna. 42. 2.) Mais ce ne sont que des allusions rapides, sans aucun détail intéressant. D'autre part le daëva ou démon de l'orgueil s'appelle Nâoṅhaithya (Vendidad 19. 43.), et ce mot a été identifié avec le nâsatya védique. (Voir aux *Eclaircissements* l'interprétation qu'a donnée de Nâonhaithya M. Darmesteter dans sa récente publication de l'Avesta). Mais il n'y a là qu'un emprunt insignifiant fait par les Iraniens aux Hindous, et les idées n'ont pas passé d'une langue dans l'autre en même temps que les mots. Dans l'Avesta, l'idée d'un couple divin analogue aux Açvins ou aux Dioscures n'existe pas. (Myriantheus discute longuement dans son livre les textes avestiques relatifs aux açpinâ).

récentes, dues à l'imagination des poètes ou à la fantaisie des artistes. Il est souvent difficile, dans ces conditions, de distinguer ce qui est ancien de ce qui ne l'est pas, de séparer les notions empruntées par les Grecs au fonds commun de la race d'avec les riches développements qu'ils y ont ajoutés, et qui peu à peu ont transformé toute leur religion. Ainsi dans une plaine les alluvions finissent par recouvrir et cacher l'antique ossature de la terre, et le roc n'affleure qu'à de rares endroits dans les campagnes, cultivées et transformées par l'industrie humaine.

Mettre en lumière les éléments primitifs du mythe des Dioscures, dégager ainsi de la multiplicité des détails littéraires les concepts religieux communs aux Grecs et aux Hindous, et montrer dans quel sens ils ont été développés par le premier de ces peuples, conformément à son génie, tel sera l'objet du présent chapitre.

Le mythe des Dioscures appartient à la race Dorienne. On le trouve développé chez les Thessaliens et les Thébains, mais le centre le plus important de leur culte est le Péloponnèse, en particulier la Laconie et la Messénie. La colonie lacédémonienne de Tarente est le siège principal de leur influence dans la Grande-Grèce; de là ils iront à la conquête du Latium et de Rome, où ils arriveront aussi d'un autre côté avec les Etrusques. On les rencontre dans les colonies doriennes de Sicile, surtout à Tyndaris, dont Messène était la métropole; et de Lacédémone ou de Théra ils passent en Afrique à Cyrène avec le roi Battos, qui leur élève un sanctuaire et institue des jeux en leur honneur. C'est Ménesthée, l'adversaire légendaire de Thésée, qui les introduit en Attique, où ils ont des démêlés avec le héros national du pays à propos de l'enlèvement de leur sœur Hélène.

Un essai de restitution du mythe primitif des Dioscures, tels que se les représentaient les Doriens à leur arrivée dans le

Péloponnèse, peut paraître assez difficile, car les éléments d'une pareille reconstruction sont dispersés et fondus dans les légendes postérieures. Toutefois, si l'on admet que les Hellènes avaient apporté en Grèce un fonds mythique analogue à celui des autres peuplades indo-européennes, et qui devait être le point de départ de tout leur développement religieux, il est permis d'exprimer au moins une hypothèse sur la conception primitive des Dioscures ; cette hypothèse représenterait l'aspect sous lequel pouvait apparaître leur mythe dans les hymnes antiques des prêtres poètes, correspondent aux Védas de l'Inde, et pour nous perdus.

Les Dioscures étaient essentiellement un couple divin, formé de deux êtres mâles indissolublement liés l'un à l'autre. Cette union manifestée dans les légendes postérieures par le dévouement fraternel de Pollux, qui partage avec Castor l'immortalité, devait être exprimée plus fortement à l'origine. La forme assez étrange, par laquelle les premiers Lacédémoniens ont figuré les Dioscures, est à ce sujet caractéristique.

« Les Spartiates, nous dit Plutarque, appellent δόκανα (poutrage) les anciennes représentations des Dioscures. Ce sont deux morceaux de bois parallèles, réunis par deux traverses. » (Plut. περὶ φιλαδ. I.)

C'est d'un symbolisme assez clair pour n'avoir pas besoin d'explication.

La prédominance de l'idée de couple dans la conception archaïque des Dioscures ressortait encore de l'emploi du duel dans le nom vague et collectif sous lequel on les désignait autrefois à Sparte : τὼ Σιώ (forme dorienne de τὼ θεώ), les deux dieux par excellence (1). Si Pindare a pris dans de vieux hymnes l'épithète de εὐίππω qu'il leur donne à deux reprises, les θεώ εὐίππω sont l'équivalent exact des devâ açvinā dans les

(1) Cette appellation suffirait à prouver l'importance de leur culte à Sparte.

hymnes védiques. Ce sont les deux dieux qui ont des chevaux, les devas aux beaux coursiers.

Mais tout d'abord ces chevaux ne leur servent pas de monture, car les Grecs ne sont devenus véritablement cavaliers qu'après l'époque homérique. Primitivement les Dioscures sont donc montés sur un char, qui sans doute leur est commun. Plus tard, la fantaisie des artistes a donné à chacun d'eux un quadrige (1).

Leur char était d'or (2) et attelé de chevaux blancs (3), comme celui des Açvins dans les hymnes védiques. Les flammes tremblotantes du sacrifice ont été comparées souvent à des ailes qui battent ; mais, au lieu d'attribuer ces ailes aux chevaux blancs des dieux, comme l'avaient fait les chantres de l'Inde, les poètes de la Grèce les donnèrent aux Dioscures eux-mêmes (4), surtout après que la légende les eut transformés en cavaliers : un artiste répugnerait à orner d'ailes un cheval monté (5).

L'attelage primitif des Dioscures est formé de deux bêtes (6), dont les noms nous ont été conservés : ils s'appelaient Phlogeus et Harpagos suivant les uns, Xanthos et Kyllaros selon d'autres. De là est née une confusion, et on a donné un char attelé de deux chevaux à chacun des Dioscures. Ces traditions ont aussi permis aux poètes d'attribuer des montures aux héros, après que ceux-ci furent devenus cavaliers. Kyllaros fut alors le cheval de Kastor, tandis que Xanthos appartenait à Polydeukès. Or, ces noms sont intéressants, car ils nous ont conservé la trace des conceptions les plus anciennes de la Grèce et nous reportent à l'époque lointaine où les Dioscures représentaient peut-être les

(1) Vase peint sur lequel est représenté l'enlèvement des Leucippides (fig. 2430), Darenberg et Saglio. *Dict. des ant.*

(2) Pind. *Pyt.* E, 9. χρυσαρμάτου Κάστορος.

(3) Pind. *Pyt.* A, 66. λευκοπώλων Τυνδαριδᾶν.

(4) Hymn. hom. 33.

(5) A moins de nécessité absolue, comme dans le mythe de Persée.

(6) A l'appui textes nombreux cités dans Dar. et Sag. art. Diosc. notes 131 et 132.

deux éléments du sacrifice, dont leurs chevaux brillants et leur char d'or symbolisaient les flammes.

D'après la tradition la plus ancienne, ils sont traînés par Phlogeus et Harpagos : Phlogeus, le nom même de la flamme, ardente et rouge ; Harpagos, celui qui emporte ou ravit la libation. Ce dernier nom contient en germe, sous la forme la plus élémentaire et la plus confuse, le mythe développé plus tard dans l'histoire des Leucippides, où les Dioscures jouent le rôle des chevaux-flammes primitifs, tandis que les libations sont devenues femmes.

Phlogeus et Harpagos ont été enfantés par une Harpyia, une Ravisseuse, désignation possible de la libation, qui rappelle le nom même d'un de ses fils. Mais les Harpyies sont une classe de divinités : celle-ci s'appelle d'un nom particulier, Podargê, celle qui a les pieds brillants. Les pieds de la libation, ce sont les flammes qui l'emportent dans les airs. On exprime une image de même genre lorsqu'on dit que Thétis aux pieds d'argent glisse sur les plaines de la mer, et c'est pourquoi Léda, la mère des Dioscures, est appelée Kallisphyré, celle qui a de beaux ou de brillants talons, épithète qui désigne aussi Latone, mère d'Apollon et d'Artémis (1). Le mythe de la Harpyie Podargê offre encore une particularité intéressante : Homère raconte qu'elle conçut ces deux chevaux (2) du vent Zéphyros, « lorsqu'elle paissait dans une prairie près du cours de l'Océan (3) ». On peut supposer, par l'emploi du mot « paître », que Podargê était une jument. Suivant une autre tradition, Borée avait pris la forme d'un étalon pour saillir les cavales d'Erichtonios. Les deux légendes ont visiblement le même sens : le souffle

(1) Hymn. hom. 27. 19 — 33. 2.

(2) D'après Homère, la Harpye Podargê enfante non les chevaux des Dioscures, mais ceux d'Achille. Ils s'appellent Xanthos, le jaune, et Balios, l'impétueux. Ce n'est qu'une variante du même mythe.

(3) Hom. Il, 151.

de l'air caresse et féconde la libation brûlante pour en faire sortir les flammes. Mais la mythologie hindoue nous offre un mythe analogue, précisément à propos des Açvins. (Sâyaṇa, R. V. 7. 72. 2.)

« Quand Vivaṣvat s'aperçut... que Saranyû était partie, il alla rejoindre la fille de Tvaṣṭar, après avoir pris comme elle la forme chevaline (1). Lorsque Saranyû le reconnut sous l'apparence d'un ẹtalon, elle s'approcha pour le rut, et il la saillit. A cause de leurs mouvements brusques, la semence tomba par terre. Mais la jument, dans son désir de procréer, la sentit (2) ; et ainsi lui vinrent, comme progéniture, Nâsatya et Dasra, honorés sous le nom d'Açvins. »

Au commencement de ce travail, nous émettions l'idée que les deux chevaux d'Indra pourraient bien être, sous leur forme la plus primitive et la plus grossière, les deux Açvins mêmes. Le passage que nous venons de citer ne donne-t-il point quelque vraisemblance à cette hypothèse ? D'autre part, le mythe de Phlogeus et d'Harpagos ne nous renseigne-t-il pas sur le sens le plus ancien de la légende des Dioscures ? Ne nous la présente-t-il pas, pour ainsi dire, sous son état zoomorphique, qui a précédé souvent, dans l'évolution religieuse, l'état anthropomorphique ?

D'après une seconde tradition, les chevaux des Dioscures se nommaient Xanthos et Kyllaros. Xanthos, le jaune, le rougeâtre, celui qui ressemble à l'or ou au feu, rappelle la couleur de la flamme ; et Kyllaros, le courbé, le tortueux, celui qui ondule et

(1) Une légende arcadienne raconte que Démêter, voulant échapper à la poursuite de Poseidôn, s'était métamorphosée en cavale. Le dieu prit la forme d'un cheval pour s'unir à elle. De cette union naquirent une fille et un fils. (Decharme, *Myth. gr.*, p. 308).

(2) Ce passage éclaire singulièrement les récits des anciens, d'après lesquels dans certains pays les juments étaient fécondées par le vent qu'elles reniflaient au passage. — D'autre part la ressemblance entre le mythe hindou et le mythe grec est telle qu'il est difficile d'échapper à la conclusion d'une origine commune.

serpente, fait songer à ses volutes et à sa marche sinueuse. Les deux traditions ont donc une origine identique, et on en peut tirer les mêmes conclusions.

L'usage des chars de guerre avait été apporté d'Asie dans le Péloponnèse dès avant l'invasion dorienne. Les récits homériques en font foi, ainsi que certaines représentations archaïques trouvées dans les ruines de Mycènes. Mais d'assez bonne heure les Doriens abandonnèrent cette façon de combattre ; biges et quadriges ne servirent plus que dans les occasions solennelles, courses ou pompes religieuses. C'est alors que les Dioscures, dont les images étaient emmenées dans les expéditions de guerre par les rois de Sparte, descendirent aussi de leur char d'or et se séparèrent pour monter chacun sur un des chevaux que la légende leur avait donnés. Polydeukès enfourcha Xanthos, et Kastor eut Kyllaros.

Cette disjonction des deux frères divins a une grande importance et fait nettement dévier le mythe dans son évolution. La notion de couple s'affaiblit ; les deux dieux sont désormais séparés, et peuvent agir l'un sans l'autre, comme on le verra dans certains détails de leur légende. Même il sera possible de les dissocier complètement, et l'un des frères vivra dans l'Olympe, tandis que l'autre sera dans le royaume d'Hadès.

. . . .

Le premier résultat de cette séparation est que chacun d'eux prendra un nom individuel. Auparavant il est probable qu'ils ne se distinguaient pas plus que les Açvins à l'époque védique. Les prêtres de l'Inde ont cependant fini par appeler l'un des dieux du couple Dasra, et l'autre Nâsatya ; et ces deux noms sont tout simplement leurs épithètes les plus fréquentes. (Sâyaṇa. *loc. cit.*) En Grèce, l'anthropomorphisme domine plutôt que le symbolisme l'évolution religieuse, et les dieux s'individualisent beaucoup plus vite et d'une façon bien plus complète que dans l'Inde ; il est donc naturel que la distinction entre les deux Dioscures ait

eu lieu de bonne heure et se soit maintenue à travers toute la mythologie grecque.

Leurs noms sont peut-être, comme dans l'Inde, d'anciennes épithètes du couple ; la signification en doit être cherchée dans les idées de lumière et d'éclat. En effet, Kastôr (1) a été rattaché à une racine καδ, briller ; et Polydeukès vient probablement de δεοκ ou δευκ, qui a un sens analogue (2). C'étaient donc les dieux brillants, ou qui ont beaucoup d'éclat.

Les deux Dioscures sont appelés chez les Latins soit *Castores*, soit *Polluces;* ce qu'on pourrait peut-être expliquer en disant que les Latins avaient connu ces mots comme épithètes générales du couple, et qu'ils en avaient gardé une vague conscience.

Les fonctions particulières, dévolues à chacun des Διόσκουροι, s'expliquent aussi par l'ancien rôle du couple dans l'œuvre du sacrifice. Ces fonctions sont résumées dans un vers d'Homère :

Κάστορά θ' ἱππόδαμον καὶ πὺξ ἀγαθὸν Πολυδεύκεα.

Kastôr dompte ou conduit les chevaux, et Polydeukès est le dieu des pugilistes. Rien de plus compréhensible que les attributions du premier ; elles sont conformes à l'idée la plus ancienne qu'on a pu se faire des Dioscures, les dieux aux beaux chevaux, pareils aux devas Açvins de l'Inde, dont le nom même est tiré du mot cheval.

Mais Polydeukès ? Comment a-t-il pu devenir le héros habile au pugilat ? Pour l'expliquer, il est nécessaire de remonter jusqu'à leur père Tyndare, époux de Léda. Très souvent les Dioscures sont appelés Tyndarides, et c'est d'après cette appellation qu'on a regardé l'un des frères comme pugiliste, tandis que l'épithète εὔιπποι, donnée au couple, contribuait à faire de l'autre un dompteur de chevaux. Le nom de Tyndareus vient de la

(1) Curtius, *Griech. Ety.* p. 492. Chassang fait venir ce mot de καίνυμαι, vaincre, l'emporter sur. —

(2) Pape, *Griech. Eigennam.* II, 1224.

racine τυδ, qui signifie « frapper ». Tyndareus, celui qui frappe et qui brise, est peut-être une des mille formes de l'élément igné du sacrifice, qui se délivre de sa prison en frappant et brisant l'obstacle. L'épithète a été appliquée aux Dioscures aussi bien qu'à leur père ; mais on l'a mal comprise, en l'entendant au sens de pugilistes. Le succès de ce genre de combats chez les Grecs a pu aider à la transformation, et ceux qui le pratiquaient ont été enchantés sans doute de voir leur exercice favori sanctifié dans la personne de l'un des Dioscures. C'est pourquoi Kastôr et Polydeukès sont devenus les champions des dieux aux jeux Olympiques, l'un au pugilat et l'autre dans la course de chars.

II

Le mythe classique des Dioscures

A l'origine, il n'y a qu'une nuance entre le nom de Tyndarides et celui de Dioscures. Tyndareus, en effet, est primitivement un surnom de Zeus, qui frappe ayant pour arme la foudre : tel l'Indra védique transperce l'obstacle à l'aide de son vajra. Plus tard on prit Tyndareus pour un homme, et on en fit un roi de Sparte, père putatif des Dioscures.

Cette confusion a donné lieu à différentes versions sur leur naissance. Tantôt ils sont fils de Zeus, tantôt de Tyndare ; tantôt enfin, Léda s'étant unie dans la même nuit à son époux et au maître de l'Olympe, Kastôr est né du premier, et Polydeukès seul est enfant de Zeus. Tous deux pourtant sont désignés le plus communément sous le nom de Διόσκουροι, qui rappelle l'appellation védique des Açvins : *divás nápatā*. Ces noms ont le même sens et la même origine ; mais la fortune de l'un dans la mythologie grecque contraste avec l'oubli dans lequel l'autre

est vite tombé chez les Hindous. C'est ce qui montre une fois de plus l'importance des mots en matière mythique, et la fréquente application de cet adage : *numina nomina.*

1° LES DIOSCURES HÉROS DIVINISÉS

La naissance des Dioscures est tout entourée de mythes. D'après des légendes postérieures, le maître de l'Olympe, amoureux de la reine de Sparte, la belle Léda, prit, pour la séduire, la forme d'un cygne. C'est ainsi qu'il eut commerce avec elle sur les bords de l'Eurotas, et, neuf mois après, Léda mit au jour deux œufs ; de l'un sortirent Kastor et Klytemnestre ; de l'autre, Hélène et Polydeukès (1). Ce récit est visiblement arrangé. D'après la version que nous en donne Apollodore (III. 10. 7.), c'est sous la forme d'une oie que Léda s'unit au cygne céleste. Si d'autre part Léda, comme on le pense généralement, signifie « la sombre » et désigne peut-être la libation obscure et métaphoriquement la *Nuit* (2), le mythe devient fort clair : il exprime l'union des deux éléments du sacrifice, de la libation et de la flamme, représentés par deux oiseaux : l'éblouissante blancheur du cygne correspond à l'éclat brillant de la flamme; quant à l'oiseau femelle, son espèce n'a sans doute pas été précisée à l'origine; c'est pourquoi les poètes évhéméristes de la Grèce ont pu donner facilement à Léda la forme d'une femme. Il est inutile d'insister sur les rapports de ce mythe avec la légende indienne de Vivasvat et Saranyû s'unissant sous une forme chevaline. Les deux histoires ont pris naissance séparément dans les deux pays : la poésie se représente la flamme naissante sous la figure d'un cheval qui bondit ou d'un oiseau qui s'envole; la Grèce a choisi l'une des images; l'Inde a préféré l'autre.

(1) Résultat de la confusion entre deux mythes, et de la distinction entre Tyndareus et Zeus, primitivement identiques.

(2) Preller rattache Léda au mot lycien « lada », femme, femelle.

D'ailleurs un hymne védique ne compare-t-il pas à deux oies les Açvins qui s'élançent ? Ailleurs leur char n'est-il pas porté dans les airs par des oiseaux blancs ?

La mort des Dioscures, comme leur naissance, est entourée de circonstances merveilleuses. Nous reviendrons tout à l'heure à leur vie terrestre ; il était naturel qu'on en eût fait des héros accomplissant leurs exploits parmi les hommes, du moment que leur père Tyndareus était devenu un roi mortel. Les Dioscures n'ont été sauvés après la mort de leur condition humaine, que grâce à leur double appellation de fils de Zeus et de fils de Tyndare.

Dans le poème ionien de l'Iliade, ils sont devenus tout à fait hommes. C'est ce qui ressort d'un passage bien connu du IIIe chant :

« Hélène est montée avec Priam au sommet d'une haute tour. Dans la plaine, au pied des murailles, s'agite l'armée grecque ; et la jeune femme montre au vieillard, en les désignant du doigt, les principaux combattants. « Mais, dit-elle, je n'arrive pas à voir deux chefs de peuples, Kastôr qui dompte les chevaux, et Polydeukès, habile au pugilat, mes deux frères, enfantés par une mère qui est la mienne. Serait ce qu'ils ne sont pas venus de Lacédémone la désirée ? Ou bien ont-ils suivi jusqu'ici l'armée dans les navires qui vont sur la mer, mais ne veulent-ils pas maintenant se mêler aux combats des hommes, parce qu'ils ont peur des hontes et des scandales qui sont sur moi ? » Elle dit, mais ceux dont elle parlait appartenaient déjà à la terre nourricière, là-bas, à Lacédémone, dans leur patrie. » (Hom. Γ. 236 sq).

Les poètes évhéméristes de la Grèce ont peut-être cru à la mort des Dioscures d'après les passages d'anciens hymnes, où il était question de la disparition ou de la mort des éléments ignés du sacrifice, avant leur résurrection par les offrandes. Serait-ce même une hypothèse trop hardie que de supposer

certains termes dont se sert Homère, empruntés à d'antiques formules religieuses ?

... τοὺς δ' ἤδη κατέχεν φυσίζοος αἶα.

« La terre nourricière les renfermait déjà. » Voilà l'explication évhémériste d'Homère. Mais le mot αἶα ou γαῖα n'a-t-il pas été à l'époque primitive un des noms de la libation, comme Prithivî et Ksâ (cf. χθῶν) en sanskrit ? (1). L'expression Αἶα φυσίζοος n'a-t-elle pas pu signifier primitivement « la libation qui augmente les êtres vivants » (2), qui accroît les flammes une fois qu'elles sont nées ? Les fils de l'éclat ont été enfermés d'abord dans l'obscure libation, avant de briller dans la lumière, ou si l'ont veut, d'après le sens postérieur, ils ont été sous terre, avant d'habiter l'éther, demeure des dieux. C'est la confusion de ces deux idées qui a donné lieu probablement à la légende de leur mort et de leur résurrection alternatives (3). On a raconté, dès lors, qu'ils passaient la moitié de leur temps chez Hadès, et l'autre partie dans l'Olympe, autrement dit qu'ils vivaient de deux jours l'un ; et on a expliqué cette singularité par ce fait que Kastôr, fils de Tyndare et par conséquent mortel, avait été tué par les Apharides, mais que Pollux, fils de Zeus, avait obtenu de partager l'immortalité avec son frère.

La légende va donc de nouveau se transformer. Si l'ont veut être rigoureux, lorsque Polydeukès vit dans l'Olympe, Kastôr

(1) M. Regnaud a donné nombre d'arguments spécieux en faveur de cette hypothèse. (*Prem. form. de la Rel. de l'Ind. et la Gr.*, p. 68 sq.) Voici un texte qu'il n'a pas cité et qui semble assez concluant : c'est un passage d'une scholie d'Eschyle. Prométhée parle de « la Terre, être unique sous tant de noms ». Or, le scholiaste, parmi ces noms, cite celui de Rhéa, celle qui coule.

(2) φυσίζωος, qui accroît, qui enfle les vivants; sens tout à fait d'accord avec les conceptions primitives des Indo-Européens sur le sacrifice et ses éléments, φυσίζοος, ou φυσίζωος vient de φυσάω ou φυσιάω, souffler, enfler, gonfler. La preuve en est fournie par les deux autres composés de formation analogue, qu'offre la langue grecque : φυσίγναθος, qui gonfle ses joues, ou qui a les joues gonflées; et φυσίφρων, qui gonfle son esprit, vain. *Cf.* aussi φύω, φυσις, etc.

(3) Mythe comparable à celui de Perséphone.

doit être mort chez Hadès, et en revanche, lorsque Kastôr jouit de son temps d'immortalité, Polydeukès va prendre sa place aux enfers. Ils se trouvent ainsi pour jamais séparés, ce qui, entre parenthèses, est en contradiction absolue avec le sens primitif du mythe ; mais nous savons par quelles voies détournées on en est venu là.

L'un des Dioscures vit donc le jour, et l'autre la nuit ; et ils deviennent le symbole de la lumière et des ténèbres, ce qui est conforme à leur signification originelle, puisque la libation obscure et la flamme brillante sont naturellement comparées à la nuit et au jour.

De là à dire que les Dioscures sont les emblèmes de l'Etoile du matin et de l'Etoile du soir, il n'y a pas loin. On n'a pas manqué de le faire lors du développement de la mythologie stellaire. L'imagination des poètes a transporté aussi les Dioscures divinisés dans la constellation des Gémeaux, dont les deux étoiles les plus apparentes, d'ailleurs très rapprochées l'une de l'autre, ont pris les noms de Castor et Pollux.

En somme, la mort des Dioscures, le partage de l'immortalité entre les deux frères, leur déification stellaire, ne sont en aucune façon des mythes primitifs. Ces conceptions sont sorties tout entières de l'imagination grecque, et se sont développées sur le sol de la Grèce ; elles sont le résultat des tendances évhéméristes qui avaient transformé les Dioscures en héros, fils d'un roi mortel.

Leurs aventures et leurs hauts faits s'expliquent aussi en partie par l'Evhémérisme. Il serait fastidieux d'entrer dans le détail de leurs rapports avec Hélène, de leurs luttes avec Thésée. Il y a là un mélange d'éléments mythiques et d'éléments humains, qu'il est parfois assez difficile de discerner. Les démêlés entre les Doriens du Péloponnèse et les Ioniens de l'Attique sont représentés dans la légende par des combats entre les héros nationaux des deux pays. D'autre part, qu'y a-t-il d'historique

dans la figure de la sœur des Dioscures? Hélènê, doublet de Sélènê, nom de la libation enflammée, comparée à l'aurore rougeâtre, à laquelle on l'assimile plus tard, a pu être identifiée à une femme réelle de l'époque homérique. Comme personnage mythique, elle est sans aucun doute l'une des plus anciennes divinités laconiennes, et l'un des miracles qu'on lui attribuait à l'époque classique, rappelle singulièrement certaines cures merveilleuses des Açvins, ses frères hindous. Elle rendit, dit-on, la vue au poète Stésichore. Les détails de la légende et le nom même de l'aveugle guéri sont modernes. Mais n'est-il pas permis de croire que la donnée même du mythe était fort ancienne? Les Açvins, dans l'Inde, n'ont-ils pas guéri plus d'un Ṛiṣi védique, dont le nom n'était primitivement qu'une épithète d'Agni? En somme, Hélène est une personnification féminine, comparable à la Sûryâ védique. Elle est devenue chez les Grecs la sœur des Dioscures, tandis que, dans l'Inde, on en a fait tantôt la femme des Açvins, tantôt simplement la devî qui les accompagnait, sans avoir avec eux des rapports bien précisés.

D'après une autre légende, les Dioscures enlèvent sur leur char les Leucippides et s'unissent à elles. C'est l'image des libations brillantes emportées par les flammes. Les Leucippides sont en quelque sorte la représentation féminine du même mythe que les Dioscures, et, dès lors, il est facile de comprendre pourquoi on a établi des rapports sexuels entre les deux couples (1). Les poètes védiques ne sont pas allés aussi loin dans la voie de l'anthropomorphisme : chez eux, il n'y a encore que succession très voisine de deux phases du sacrifice ; immédiatement après le couple féminin d'*Uṣâsānáktā* ou des deux Uṣas apparaît le couple masculin des Açvins.

Les Leucippides sont encore une forme couplée du même personnage mythique qu'Hélène. Comme la fille de Sûrya, qui

(1) *Cf.* Decharme, *Myth. gr.* p. 606.

monte sur le char des Açvins, les Leucippides étaient filles d'Apollon ou Hélios (1), dont Leukippos n'est à l'origine qu'une épithète. Elles s'appelaient Phoebê et Hilaeira, « la brillante » et « la bienfaisante », deux épithètes prises dans l'infinie variété des noms de la libation : telles encore Phaetousa et Lampetiê, « l'éclatante » et « la lumineuse », autres filles du Soleil.

Dans l'ordre masculin, au couple des Tyndarides correspond celui des Apharides, Lynkeus, « celui qui voit ou qui brille », et Idas, celui « qui voit ou qui connaît » (2). C'étaient probablement à l'origine les Dioscures Messéniens ; mais, comme les deux pays étaient en guerre, la légende a fait s'entre-tuer leurs dieux, en donnant pourtant une demi-victoire aux représentants de Sparte. La mort de Kastor, tué par Idas, donne l'occasion à Polydeukès de se dévouer pour son frère et explique d'une façon vraisemblable le partage entre eux de l'immortalité. La querelle des Dioscures et des Apharides a pour cause le rapt d'un troupeau, d'après Pindare ; une tradition évidemment postérieure fait de Lynkeus et d'Idas les cousins et les fiancés des Leucippides : ainsi l'imagination dramatique des Grecs rassemblait et fondait ensemble les éléments mythiques vagues et épars, puis elle y mêlait un peu d'humanité, pour en faire de vivantes et harmonieuses légendes.

Cet instinct de l'ordre, ce génie de la composition se révèlent surtout dans l'arrangement du mythe des Argonautes. De quelques obscures données mythiques métamorphosées par l'imagination des poètes qui y rattachèrent mille fictions historiques ou géographiques, sortit un merveilleux roman d'aventures, dont Apollonius de Rhodes nous a transmis les péripéties. Sans entrer dans les longs détails de ce récit, quels en sont les faits essen-

(1) Ceci était dit expressément dans les chants Cypriaques, d'après le témoignage de Pausanias (III, 16. 1.) D'autre part le mythe de Phœbê et Hilaeira, filles de Leukippos, n'est qu'un doublet du mythe de Phaetousa et Lampetiê, filles d'Hélios.

(2) Cf. viçvavid, viçvâvedas, épit. fréq. d'Agni ; viçvâvedasā, épit. des Açvins.

tiels, c'est-à-dire mythiques et primitifs ? Quel est leur sens et leur valeur ?

Le héros divin qui s'empare de la toison d'or, c'est le feu qui emporte la libation ; comme nous l'avons vu dans les hymnes du Rig-Véda, l'union des deux éléments du sacrifice est aussi symbolisée par le mythe du couple ; les deux explications d'abord juxtaposées se mélangent, et ainsi se forme la tradition du héros igné secouru par les jumeaux (Jason et les Dioscures).

Les libations de lait sont comparées par une extension naturelle à des vaches ou à des brebis. Lorsque les flammèches jaunes et brillantes couvrent la surface des offrandes, telles des touffes de poils, les libations sont pareilles à des peaux d'or, toison des animaux mythiques. La légende de la toison d'or était en germe dans les hymnes védiques, aussi bien que dans les traditions primitives de la Grèce. Le char des Açvins a une enveloppe, mot à mot une peau d'or *(hiranyatvac)* ; car il est formé par le dos même de la bête-libation, qui s'enfle et s'envole sous l'effort de la flamme. Ailleurs cette enveloppe brillante de la libation devient la peau dorée des chevaux-flammes, qui traînent le char d'Agni. « Que celui qui pour moi a donné aux deux [chevaux] rouges une peau d'or (m. à m. les a accrus avec une peau d'or), que ce char bruissant d'Asañga s'empare de toutes les offrandes. » (621. 32.) Les deux animaux rouges sont bien les coursiers d'Indra ; car il en est déjà question au vers 25 du même hymne ; on y parle de deux chevaux au dos blanc, à la queue de paon. Or l'épithète *çitiprisṭhâ* (au dos blanc) s'emploie en parlant du lait offert en sacrifice (241. 1.) ; ce qui montre bien que la toison d'or est identique à la surface ou à l'enveloppe des libations. Ailleurs encore les hymnes du Rig parlent de la peau de la vache et de la brebis, c'est-à-dire de l'enveloppe d'où sort Agni, enveloppe faite de lait de brebis ou de vache. (813. 16 — 781. 3 — 782. 7.)

On sait combien est fréquente en mythologie la juxtaposition,

puis la superposition de deux symboles primitivement identiques et distingués ensuite. Ainsi l'union de la libation et de la flamme est exprimée par un bélier à la toison d'or, qui, par une sorte de réduplication d'images, emporte les deux éléments du sacrifice, sous la forme d'un jeune homme et d'une jeune fille. Phrixos (celui qui se hérisse) et Hellê (l'étincelante) s'envolent ainsi sur leur monture ignée (1). Mais la libation ne s'en va pas toute sur les ailes de la flamme ; il en reste une partie sur l'autel inondé par les offrandes: c'est ce qu'on exprime en disant que Hellê est tombée dans la mer. A l'origine le voyage fabuleux du couple fraternel s'accomplissait dans le cercle restreint du sacrifice : c'est ce que montre un fragment de Mimnerme, d'après lequel Phrixos arrive « sur les bords de l'Océan, là où les rayons du soleil sont enfermés dans une chambre d'or », (Fragm. 11. Bergk.) Cette chambre d'or est faite de flammes brillantes, et tout autour ruissellent les courants des libations pareils au fleuve Océan qui ceint la terre.

Jason, en rapportant la toison du bélier, ramène aussi l'âme de Phrixos, c'est-à-dire que le feu nouveau, grâce à la libation brûlante, ranime et ressuscite le feu mort ou éteint. Ce mythe est fréquemment développé dans la mythologie védique. En Grèce il est plus rare ; on le retrouve pourtant sous une deuxième forme dans la légende même des Argonautes. Le vieil Aeson, rajeuni par Médée, qui fait cuire ses membres dans une chaudière bouillante, c'est quelque chose comme le Cyavâna hindou, auquel les Açvins rendent la force et la beauté. Les Dioscures, eux aussi, aident Jason dans la conquête de la toison d'or. Ils nterviennent surtout pour diriger ou sauver le vaisseau qui porte les Argonautes. Dans les hymnes védiques, les Açvins venaient au secours de leurs protégés « avec leurs barques ailées et vivantes ».

(1) Indra est souvent comparé à un bélier (meṣá).

Tel le navire Argo (1) : il vole ; pour ailes il a des voiles ; et il est vivant, puisqu'il parle avec la voix fatidique du chêne de Dodone qui lui sert de mât (2). Mais dans ce vaisseau rapide qui flotte sur la mer des libations, la Grèce, combinant les légendes, a fait monter plus d'un Agni. C'est d'abord Jason, le héros principal du mythe, l'homme à une seule sandale (3), qui rappelle le dieu à un seul pied des hymnes védiques. C'est Héraklès, qui, pour ne citer qu'un seul de ses douze travaux, se rend maître de la femelle mythique, la biche aux pieds d'airain, aux cornes d'or. C'est enfin Orpheus, fils d'Apollon, dont la voix attire les bêtes et fait mouvoir les rochers, le musicien inspiré, pareil à Rebha et à Vandana, les Agnis chanteurs. Aux Dioscures compagnons de Jason, on a joint aussi des couples similaires : Euphémos et Periclymenos (4), fils de Poseidon ; Echiôn et Eurytos (5), fils d'Hermès ; et surtout les deux Boréades, Zétès et Calaïs, « dont le dos se hérisse d'ailes brillantes ». (6)

Ainsi la souple imagination des Grecs a donné plus d'une forme au couple divin des Dioscures. Ne les retrouve-t-on pas à Thèbes avec Amphion et Zéthos, jumeaux fils de Zeus et de la

(1) De ἄργος rapide. C'est Athéné, ou, suivant des traditions plus anciennes, Héra, qui construit le navire Argo : la libation forme le véhicule sur lequel se transportent les flammes.

(2) Suivant une autre version, c'est la proue du navire qui est faite d'un morceau de ce chêne.

(3) Μονοσάνδαλος. Σάνδαλος signifie primit. trace, pas, m. à. m. arrêt du pied ; et par extension : d'un côté, sandale, chaussure ; de l'autre : pied. Jason Monosandalos, c'est donc à l'origine le dieu qui a une seule trace, un seul pied, qui plonge par une seule base dans la libation ; *cf.* Agni Ekapad.

(4) Euphémos, si léger à la course qu'il effleurait de ses pas la cime des vagues. Periclymenos est représenté dans la mythologie védique par prâçravas, suçrâvas et surtout prithuçrâvas ; et Euphémos par Subhâs (de bhan bhâ, briller et parler (φη-μι) — subhâsam Agnim (643. 20). Pindare donne à ces deux héros l'épit. de ὑψιχαῖται (à la chevelure dressée).

(5) Echiôn, le serpent (ondulation de la flamme) ; — Eurytos, celui qui coule bien (ruissellement de la libation) ; *cf.* susârtus.

(6) Pind. *Pyt.* IV.

nymphe Antiopè, héros « aux blancs coursiers » (1), comme leurs frères de Sparte ? Pélias et Nélée, nés le même jour des amours de la nymphe Tyrô et du dieu Poseidôn, ne sont-ils pas, ainsi que les Tyndarides, d'infatigables dompteurs de chevaux ? Ne peut-on pas voir enfin des Dioscures Thessaliens dans les deux Asclépiades d'Homère, Machaon et Podalire (2) ?

2° LES DIOSCURES DIEUX MARINS

L'enseignement ésotérique, en Grèce, les avait identifiés aux Cabires, les dieux de Samothrace. Dans l'île même, à l'entrée du port, se dressaient deux statues : c'étaient Kastôr et Polydeukès, auxquels les marins, échappés à la tempête, offraient en sacrifice un agneau blanc (3). Lorsque le navire Argo, battu par les vagues, est près de couler bas, et que les héros qui le montent, malgré la présence des fils des dieux, désespèrent de leur salut, le chantre Orpheus, seul initié aux mystères, implore les dieux de Samothrace. Aussitôt les flots s'apaisent, le navire est sauvé, et deux étoiles apparaissent au-dessus de la tête des Dioscures. En souvenir de cet événement, ajoute Diodore de Sicile, qui raconte cette histoire (4), les marins en danger appellent à leur secours les dieux de Samothrace ; et, si des étoiles se montrent, c'est un signe certain de la présence des Dioscures.

Dans l'hymne homérique (5) qui leur est consacré sont exprimées les mêmes croyances. Les fils de Léda sont les « sauveurs des hommes et des navires à la course rapide, lorsque les tempêtes sévissent, dans la mauvaise saison, sur la mer implacable... ; les vagues, poussées par un vent violent, ont submergé

(1) *Cf.* Myriantheus, *op. cit.* p. 113.
(2) *Cf.* Myriantheus, p. 114.
(3) Dans la formule suivante : Ποσειδῶνι καὶ Καβήροις ἀγρόταις τε καὶ ἁλιεῦσιν (Eusèbe. Pr. év. I. 10...), les Cabires marins sont sans doute les Dioscures.
(4) Diod. Sic. IV. 43.
(5) Hymn. hom. XXXII.

le vaisseau; eux soudain sont apparus, ils se sont élancés à travers l'éther avec leurs ailes rapides et aussitôt ils ont apaisé le souffle terrible des vents... (7. 14)».

Théocrite, dans l'idylle où il dit leurs louanges (XXII), leur fait jouer le même rôle. « Je chante un hymne aux deux frères Lacédémoniens, enfants de la vierge Thestiade, aux sauveurs des hommes près de succomber, aux conducteurs des chevaux effarés dans la mêlée sanglante, et des navires, qui, n'ayant pas tenu compte du cours des astres, sont devenus la proie des vents furieux. »

Telle est donc la tradition : les Dioscures, dans la mythologie classique, sont devenus des dieux marins, symbolisés par deux étoiles, et protecteurs des navires et des matelots en danger. Il reste à expliquer cette transformation ou plutôt cette déviation de notre mythe.

La terre grecque, de toutes parts baignée par l'eau salée, est le berceau naturel des légendes de la mer. Toutes les traditions primitives, d'après lesquelles les dieux-flammes naissent des eaux-libations, ont été accueillies par les Héllènes. Il est question sans cesse dans les hymnes védiques de la mer des libations d'où surgissent les devas; ainsi dans la théogonie grecque, les dieux immortels sont tous nés de l'Océan; et dans la légende de chaque dieu l'imagination des Grecs a mis quelque chose de ces préoccupations. Les comparaisons des chantres archaïques ont été prises au propre; les libations se sont changées en de vraies rivières; l'offrande qui se gonfle et sur laquelle les flammes ondulent comme des chevaux lancés au galop, est devenue la mer hérissée de vague, la mer aux flots cabrés, secouant leurs crinières d'écume, à la surface de laquelle glissent les coursiers azurés du roi Poseidôn.

Or le mythe des Dioscures primitifs offrait sans doute maints éléments, qui pouvaient s'interprêter comme des légendes marines. Les Açvins védiques ne tirent-ils pas Bhujyu de la

mer, dans les profondeurs de laquelle il allait être englouti ? Ne sauvent-ils pas des eaux, avec leurs barques aériennes, Rebha, le chanteur qui les avait appelés ? De ces allégories les commentateurs hindous ont tiré des légendes évhéméristes.

Le râjarṣi Tugra est réfugié dans une île où débarquent ses ennemis. Il parvient à faire échapper avec quelques hommes son fils Bhujyu. Mais le vaisseau qu'ils montent sombre dans une tempête, loin de tout rivage. Les Açvins alors interviennent, et sauvent le jeune Bhujyu par les routes mystérieuses de l'air.

Sur des données analogues, des mythes pareils ont pu se développer en Grèce, et leur fortune s'explique chez un peuple de marins.

Ainsi vers les rivages de la Grande-Grèce et de la Sicile ou vers les ports de l'Asie-Mineure les Dioscures étaient partis avec les flottes doriennes, qu'ils sauvaient des naufrages.

3° LES DIOSCURES, DIEUX GUERRIERS

Comme dieux terriens, leur évolution avait été différente, en restant conforme toutefois au génie de la race qui les avait adoptés.

Dès les temps les plus anciens ils jouaient un grand rôle dans la cité Spartiate, et la conception du couple formé par les deux grandes divinités doriennes, par les dieux rois (1), explique peut-être en partie mainte institution extraordinaire du peuple lacédémonien. Quand on encourageait les jeunes Spartiates à s'unir d'une étrange amitié pour marcher deux par deux dans les batailles, ces couples humains ne rappelaient-ils pas le couple divin des Dioscures ? La double royauté de Sparte n'était-elle pas aussi comme une incarnation perpétuelle de la dyade céleste (2) ?

(1) Μεγάλοι θεοί — ἄνακες.

(1) Sans doute ce n'est pas là qu'une hypothèse presq..e invérifiable; elle peut d'ailleurs trouver place à côté de l'explication qu'on donne d'habitude, de la double

Aussi les deux rois avaient-ils voué un culte particulier aux deux héros, chefs légendaires de leur race. Ils emportaient leurs images à la guerre et demandaient leur protection dans les batailles. Lors du désastre de Stènyclaros, Castor et Pollux arrêtèrent, dit-on, dans la poursuite le messénien Aristoménès, en lui faisant perdre son bouclier. Une autre fois ce même Aristoménès aurait attaqué Sparte à la suite d'une victoire, si les Dioscures avec Hélène ne l'en eussent détourné dans un songe. Aussi à Lacédémone les considère-t-on comme des auxiliaires naturels, qu'on peut même prêter à des alliés. Les Locriens, engagés en Grande-Grèce dans une guerre contre les Crotoniates, demandent l'aide de Sparte. Celle-ci s'effraie d'une expédition si lointaine, mais donne aux Locriens Kastor et Pollux comme auxiliaires; les envoyés partent contents, et, après les sacrifices réglementaires, dressent sur leur navire, pour le couple divin, des lits de parade. Leur foi fut récompensée : dans la bataille qui se livra un peu plus tard, on vit apparaître aux ailes de l'armée deux jeunes guerriers d'une taille extraordinaire, montés sur des chevaux blancs et vêtus de pourpre; ils disparurent après le combat; mais la victoire, remportée sur les bords de la rivière Sagra dans le Bruttium, fut connue le jour même à Corinthe, à Athènes et à Lacédémone.

Ces faits concordent pour nous montrer les Dioscures devenus à l'époque historique des héros guerriers, capables de donner la victoire à ceux qu'ils protègent. Cette conception nouvelle n'a rien qui doive étonner; car chaque peuple forme ses dieux à son image; et, si les Grecs en général étaient un peuple de marins, les Lacédémoniens étaient avant tout une race de soldats.

royauté de Sparte: lors de l'invasion des Héraclides, la Laconie aurait échu par le sort aux deux fils d'Aristodemos, Eurysthénès et Proclès. Comme ils étaient jumeaux, on décida qu'ils seraient tous deux rois. Ajoutons que cette histoire peut fort bien avoir été imaginée après coup.

CHAPITRE II

LES DIOSCURES ITALIENS

I

Les Dioscures dans l'Art étrusque

Les Romains, qui avaient trouvé les Dioscures chez les habitants de la Grande-Grèce, les avaient rencontrés aussi dans la mythologie Étrusque ; et les œuvres d'art de l'étrurie avaient rendu familières à leurs yeux les représentations de Kastor et de Polydeukès (1).

De même que les monnaies romaines nous offrent constamment l'image des deux cavaliers du lac Régille, ainsi les miroirs étrusques nous présentent sans cesse les Dioscures, mais avec une grande variété de gestes et d'attributs. Il vaut donc la peine de s'arrêter un peu pour les examiner.

Ces miroirs ne datent que du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, et ils appartiennent, au point de vue de l'histoire de l'Art, à la

(1) La forme latine *Pollux* vient du grec Πολυδεύκη; par l'intermédiaire de l'étrusque. Par la chute de l'*u* et l'assimilation du *d* on a eu Polleukes, Polloces, Polluces (Plaut. Bacch. IV. 58). Pollux, cf. Φερσεφόνη, Phersipnai.

fin de l'époque que M. Martha (1) appelle la période Etrusco-Campanienne. A ce moment l'Etrurie subit l'action de la Grande-Grèce : « Celle-ci introduit dans l'Italie centrale des industries nouvelles, celles des cistes et des miroirs gravés..... Elle y introduit surtout un style nouveau, où prédominent les sujets mythologiques. »

Les graveurs de cette époque semblent se complaire dans la représentation des Dioscures ; or, ils copient des types grecs ; mais les exemplaires qui leur servent de modèles représentent eux-mêmes une tradition artistique dont les origines remontent loin. Leurs œuvres sont donc pour nous une source d'informations précieuses.

Sur les miroirs (2), les Dioscures sont souvent en relation avec les Cabires, exactement comme en Grèce. Ces rapports s'expliquent, dit M. Maurice Albert, « parce qu'ils sont, comme eux, la personnification du feu sous ses différentes formes ». Castor et Pollux sont toujours représentés de chaque côté du miroir, se faisant face l'un à l'autre, et souvent une main tendue comme pour se réunir. La courbe de leurs corps, du talon à la coiffure, suit le bord du miroir ; peut-être imite-t-elle ainsi les volutes de la flamme ; quelquefois l'artiste a figuré du feu à la partie inférieure du miroir. Du reste, l'attitude des deux dieux est celle de personnages prêts à s'élever en l'air ; ils s'appuient en général sur la pointe d'un pied, l'autre jambe soulevée complètement. Ils donnent ainsi, lorsqu'ils sont représentés seuls, l'image d'un mouvement onduleux, pareil à celui de la flamme. Quand d'autres figures occupent la partie centrale du miroir, les Dioscures, qui les regardent de chaque côté, donnent l'impression de dieux protecteurs. Ils sont ainsi les paranymphes d'un couple enlacé, et c'est le rôle que nous avons vu jouer aux Açvins dans certains hymnes du R.-V. Ailleurs une figure de femme se

(1) J. Martha, art. ETRUSCI dans Dar. et Sag. (partie romaine).

(2) Tous ces renseignements sont empruntés aux *Etrusk Spiegel* de Gerhard.

dresse entre eux : telle Uṣas montant sur le char des Nâsatyâs. Ou bien encore c'est quelque Agni qui s'envole, et dont le mouvement esquissé par les Dioscures semble favoriser l'ascension.

Telles sont les images indéfiniment répétées sur les miroirs (1) : elles concordent d'une façon singulière avec les premières conceptions des Grecs ou des Hindous sur le mythe des Dioscures. Les emblèmes qui les accompagnent ne sont pas moins significatifs.

Ils sont souvent représentés avec des ailes, comme sur beaucoup de monnaies romaines ; ou bien ils sont accompagnés d'un oiseau symbolique, la chouette d'Athéna, dont les yeux brillants percent les ténèbres, ou le cygne au blanc plumage, qui traîne parfois leur char dans les hymnes védiques. Leur caractère de dieux rapides, fréquemment exprimé par certaines épithètes des Açvins, est marqué ici par différentes figures d'animaux, un chien, un cheval, un cerf. Dans plusieurs miroirs, on leur donne comme attribut une amphore ; ce vase, qui sans doute contient la libation, rappelle les dieux verseurs du Rig-Véda, auxquels les poètes demandent dans leurs invocations de faire ruisseler le doux liquide. Ailleurs enfin on trouve des emblèmes de leur nature ignée : à côté d'eux est un candélabre, et fréquemment une étoile brille sur leur front. Ce dernier symbole est resté classique : il reparaît sans cesse sur les monnaies grecques ou romaines.

(1) Gerhard, ét. Sp.
Fig. XLII à LIV. 2 personnages, généralement ailés, qui s'envolent.
CXXXVIII. Les Dioscures semblent aider un 3e personnage à s'élever en l'air.
XXI et XLII. Un personnage ailé s'envole entre les 2 Dioscures.
CLXXII — LV à LX. Les Dioscures avec un 3e pers. Attitudes diverses.
CCVII — CCVIII — CCIX — CCXXVIII. Les Dioscures, soit avec Minerve, soit avec Vénus.
CCLXXIV... avec Libera.
cf. Les Dioscures avec une femme, 284 et 285, avec Hélène, CCII — CCIII.
CCCLXXX — CCIV. Hélène et Vénus avec les Dioscures.
CCI. Ménélas et Hélène enlacés et entourés des Dioscures, cf. CCCLXXIII.
CCV. Ménélas est remplacé par Pâris.
CCCXV. Les Dioscures entourent un couple mythique.

II

Les Dioscuri Romains.

Dieux marins et dieux guerriers, voilà ce que sont devenus les Dioscures grecs, et c'est avec ce double aspect que leur culte a passé de la Grèce à Rome. Comme dieux marins, ils eurent un temple à Ostie ; mais c'est surtout comme dieux guerriers qu'ils s'imposèrent de bonne heure à la race belliqueuse des Romains. Leurs nouveaux adorateurs, peu imaginatifs, se contentèrent du reste de s'approprier la légende locrienne de l'intervention des Dioscures. La défaite des Crotoniates sur les bords de la Sagra avait eu lieu vers la fin du VIe siècle : quelques années plus tard, les Romains remportèrent la victoire du lac Régille, grâce à Castor et Pollux, qui, sur les prières du dictateur A. Postumius, abandonnèrent les Latins pour se mettre à la tête de la cavalerie romaine. Comme sur les bords de la Sagra, ils étaient montés sur des chevaux blancs et vêtus de pourpre : ils apportèrent à Rome le jour même la nouvelle de la victoire ; et ce dernier détail, comme tous les autres, est emprunté à l'histoire racontée plus haut.

Tout est donc grec dans les *Castores* (1) romains. Leur culte a passé tel quel des sanctuaires de la Laconie et de la Grande-Grèce dans la religion romaine. Ainsi Sparte avait conservé quelques traces de leur signification primitive : en leur qualité de dieux dompteurs de chevaux, pareils aux Açvins, ils présidaient aux courses de chars et aux jeux en général (2). Les Lacédémo-

(1) Castoris nomen Graecum. Varr. de l. l. IV, 10.
(2) Ces attributions étaient confirmées par les victoires de Pollux au pugilat.

niens dressaient leurs statues à l'entrée des stades, pour protéger les coureurs au départ (1), au passage des bornes et à l'arrivée.

Ces traditions se sont perpétuées à Rome. Dans les cirques, à l'une des extrémités de l'épine, ou mur central, le long duquel couraient les chars, il y avait une architrave supportée par deux colonnes et chargée de sept œufs mobiles, dont un était retiré après chaque tour couru. Ces œufs symboliques (2) représentaient les Dioscures, divinités protectrices des chevaux.

En somme, le culte des *Castores* Romains n'offre guère d'intérêt au point de vue de l'évolution mythique. Car ces divinités étrangères, transportées en Italie, y sont restées grecques. Pourtant elles ont joué à Rome un rôle important, si l'on en juge par le nombre considérable des monnaies qui portent leur image. C'est d'ailleurs presque toujours la représentation banale des cavaliers du lac Régille, le casque en tête, et le chef surmonté d'une étoile; ou bien ils sont figurés debout, sans montures; ou bien encore ils font boire leurs chevaux à la source Juturne (3); ou enfin on accole leurs têtes seules, avec les deux étoiles.

(1) Surtout au départ, comme l'indique leur épithète de ἀφετήριοι. Par une singulière coïncidence, les Açvins sont précisément les metteurs en mouvement d'Agni qui s'élance.

(2) Par allusion à l'œuf de Léda.

(3) (D)juturna, la brillante, nom caractéristique de plusieurs sources sacrées à Rome.

CHAPITRE III

L'OBSCURCISSEMENT DU MYTHE DES DIOSCURES

Bien que les Romains fussent essentiellement conservateurs, et quoique leur manque d'imagination poétique les empêchât presque toujours de développer et d'embellir les légendes, ils n'ont pas laissé que d'ajouter quelques traits nouveaux, dans la suite des siècles, au mythe de Castor et Pollux.

A force de voir représenter les Dioscures sur leurs monnaies, ils ont fini par les considérer comme les dieux des transactions pécuniaires et commerciales. Les commerçants et les banquiers en ont fait les garants et les défenseurs des affaires, parce que, d'une façon toute naturelle, les objets représentés sur les pièces d'argent deviennent les signes conventionnels de l'échange. N'appelons-nous pas louis ou napoléon une monnaie à l'effigie d'un roi ou d'un empereur ? Une association d'idées analogue a produit chez les Romains, au lieu d'une figure de langage, un nouveau mythe.

Par une autre déviation, aussi peu conforme au caractère général de leur légende, les Dioscures ont été transformés, à la fin

de l'empire romain, en divinités funéraires (1). Mais il est facile de montrer que ce nouveau caractère est plus artistique que mythique, plus littéraire que religieux. L'histoire de la vie et de la mort alternatives de Castor et Pollux était devenue rapidement un des traits les plus importants de leur légende. Avec le développement des idées chrétiennes, on a pu regarder l'existence éphémère ou plutôt *hèterhémère* de ces dieux, comme un symbole païen de la brièveté de la vie humaine. D'autre part, en considérant qu'ils vivaient l'un le jour et l'autre la nuit, on a vu en eux la représentation poétique des ténèbres et de la lumière. Or, vivre, n'est-ce pas voir le jour ? La lumière n'est-elle pas la vie ? Et mourir, c'est fermer les yeux à la lumière : les ténèbres sont comme la mort. Dès lors, un artiste, sculptant les bas-reliefs d'un sarcophage, n'a-t-il pas pu exprimer, par les figures de Castor et Pollux, le passage de l'existence au trépas ? Cette conception est réalisée, en effet, dans un grand nombre de tombeaux chrétiens (Daremberg et Saglio, art. Diosc., fig. 2449).

Les doctes moines du moyen âge, pour embellir la vie de leurs saints, ont emprunté, eux aussi, plus d'un détail aux riches légendes du paganisme. L'apparition du lac Régille, le trait saillant de l'histoire des Dioscures latins, que les Romains n'avaient pas inventée d'ailleurs, se renouvelle à deux reprises dans l'histoire chrétienne. Castor et Pollux sont simplement remplacés par deux saints (2).

Ce ne sont là que des survivances littéraires ; mais les croyances populaires elles-mêmes ont gardé à travers tout le moyen âge une trace du culte des Dioscures, et les matelots grecs de l'Archipel ont perpétué dans le bassin de la Méditerranée le souvenir des vieilles divinités maritimes, créées par l'imagination

(1) Cette double déformation du mythe des Dioscures Romains a été constatée et analysée en détail par M. Maurice Albert.

(2) Michaud, *Hist. des Croisades*, III, p. 151. — Montalembert, *Moines d'Occident*, IV, 375 (cités par M. Maurice Albert).

de leurs ancêtres. Nous avons vu comment Castor et Pollux étaient devenus des dieux de la mer. Or ce rôle, d'abord accessoire, qu'on leur avait attribué, est rapidement devenu et est resté la partie essentielle de leur mythe. A la fin du IVe siècle après Jésus-Christ, d'après le témoignage d'Ammien Marcellin, on leur offre encore des sacrifices pour faire entrer dans le Tibre des vaisseaux chargés de blé; et sous le règne d'Honorius, au commencement du ve siècle, lorsque Ostie est devenue chrétienne, bien des marins sans doute fréquentent toujours le temple de Castor et de Pollux, dans l'île sacrée.

Les matelots sont gens superstitieux, qui ne renoncent pas facilement à des croyances plusieurs fois séculaires. Les jours de tempête, lorsque la mer s'apaisait, et que les vagues n'assaillaient plus les flancs du navire désemparé, quand les nuages s'enfuyaient du ciel et laissaient luire de nouveau l'obscure clarté des étoiles, pouvaient-ils ne pas se figurer, dans leur joie reconnaissante, que des dieux leur apparaissaient sous la forme de ces astres amis ? Si, par un temps d'orage, une double aigrette brillante voltigeait à la pointe du beaupré et en haut du grand mât, ou si des flammes mystérieuses couraient autour du bateau à la surface des vagues, comment s'empêcher de croire que des dieux encore venaient rassurer par leur présence les navigateurs en danger ? Ce sont toujours les deux dieux sauveurs des hymnes védiques, les θεοὶ σωτῆρες de la poésie grecque, ceux que jadis les Argonautes avaient invoqués à l'heure du péril, et qu'Horace implorait encore, dans un développement tout littéraire, en faveur du vaisseau qui portait Virgile :

... Fratres Helenæ, lucida Sidera....

Si deux météores se montraient en même temps, c'étaient les Dioscures à qui l'on devait rendre grâce ; s'il n'en paraissait qu'un seul, il fallait remercier leur sœur Hélène, qui

a donné son nom au phénomène, si du moins, comme on le croit, Elme est une corruption d'Hélène. Au XVII[e] siècle, on l'appelait encore le feu sainte Hélène ; les Anglais disent *Helen's fire*, et les Allemands *Helenenfeuer :* enfin le breton armoricain offre la forme analogue *: tan Santez Helena* (1).

Toutes ces croyances ont pour point de départ l'épisode connu de l'expédition des Argonautes : les dieux de Samothrace sauvent le navire Argo par l'intermédiaire des Dioscures, et, en témoignage de leur protection, ils font apparaître deux étoiles sur les têtes de Castor et de Pollux. Or, dans cette légende même était conservé un des traits les plus antiques et les plus importants du mythe.

Plus tard les marins grecs imaginent que, lorsqu'un seul météore se montre dans le voisinage du navire, c'est Hélène, sœur des Dioscures, qui se manifeste sous la même forme que ses frères. Mais Hélène, par son rôle dans la guerre de Troie, apparaît comme une incarnation malfaisante du pire génie féminin : d'où cette croyance, répandue sur certaines côtes, que l'apparition d'un seul feu est de mauvais augure ; au lieu que c'est un signe favorable, s'il vient deux étoiles; Pline même prétend qu'elles peuvent mettre en fuite la menaçante Hélène.

Les dieux païens sont remplacés, comme toujours, par des saints dans les légendes chrétiennes ; et aux enfants de Léda succèdent saint Elme, saint Nicolas et sainte Claire (2). Si

(1) Littré donne une autre étymologie, qu'il appuie sur le texte suivant : « Saint Erasme est appelé par corruption saint Ermo ou Elmo, et il est communément invoqué dans les tempêtes par ceux qui naviguent sur la Méditerranée (*Vies des Saints*. 2 juin. Butler, trad. Godescard, Lille, t. VIII. p. 63.) » Le feu Saint-Elme est donc le feu Saint-Erasme. — Nous pensons au contraire qu'on a attribué postérieurement le feu Saint-Elme à saint Erasme ou Ermo, à cause de la similitude des noms.

(2) On imagine bientôt deux saintes pour la symétrie. C'est une tradition chez les matelots français (La Landelle, *Derniers quarts*, p. 270; cité par Sébillot : *Légendes de la Mer*, 1887, p. 702) que, « si le feu est double, ce sont saint Elme et saint Nicolas; s'il est triple ou quadruple, ce sont avec eux sainte Anne ou sainte Barbe qui viennent à bord. Dans ce cas, le beau temps ne se fait pas attendre ».

l'origine païenne (1) de ces apparitions est oubliée dans le peuple, les lettrés en ont encore gardé le souvenir. Rabelais, dans son *Pantagruel*, parle de Castor et Pollux protecteurs des marins. Enfin, une trace plus évidente des origines antiques nous a été conservée par le langage : en Russie on appelle encore les feux saint Elme *Kastorr î Poloukss*.

(1) A mesure qu'on avance dans l'époque moderne, le caractère néfaste de ces apparitions tend à prédominer. On les écarte, soit en faisant le signe de la croix, soit par diverses pratiques superstitieuses (Sébillot, p. 104-107).

CONCLUSION

Nous sommes arrivés au terme de cette étude : depuis les époques les plus reculées auxquelles il soit possible d'atteindre, nous avons suivi l'histoire du mythe représenté par les Açvins dans l'Inde et par les Dioscures dans l'antiquité classique, jusqu'au moment où les saints du christianisme ont dépossédé ces dieux de leurs attributs et de leurs fonctions.

Par une coïncidence étrange, ils sont revenus presque à leur point de départ, après une évolution lente et complexe ; car les feux Saint-Elme voltigeant sur les vagues de la mer, sont comparables aux flammes qui dansent à la surface de la libation. Les premiers marins qui dans l'antiquité ont assimilé aux Dioscures les météores lumineux de l'orage, brillant parmi les flots au milieu des éclats du tonnerre, n'avaient-ils pas présente à la mémoire quelque vieille formule sacrée, dans laquelle il était question d'un couple divin et étincelant, qui apparaît sur les eaux du sacrifice dans les crépitements de la flamme ? Ce n'est là qu'une simple hypothèse ; mais n'est-on pas tenté de l'admettre puisqu'elle conserve jusqu'au bout aux Açvins-Dioscures leur caractère essentiel et primordial. Le mythe garde ainsi son unité, et les jumeaux divins, du commencement à la fin de leur histoire, restent des dieux ignés sortis des eaux et protecteurs des marins en péril : dès les hymnes du Rig-Véda, ils tirent

des flots le Héros qui se noyait ; dans la mythologie grecque, ils se manifestent constamment comme sauveurs des dangers de la mer, et c'est grâce à eux que les navires échappent à la tempête ; enfin le même caractère persiste dans les légendes chrétiennes, malgré de multiples déformations.

Les religions, dans leur développement, procèdent par images successives, que l'invention poétique élargit de plus en plus, comme les cercles concentriques produits à la surface de l'eau par la chute d'une pierre. Dans l'Inde et la Grèce, l'œuvre du sacrifice, c'est-à-dire la production et la conservation du feu, est le point central, d'où les mythes les plus variés ont rayonné sur l'univers ; ils ont ainsi rempli peu à peu toute la nature. Plus ils sont éloignés de leur premier objet, moins il est facile de les étudier et de les comprendre; et pourtant il reste toujours dans leur conception générale quelque trace de ce qu'ils ont été autrefois, pour peu qu'on n'ait laissé échapper aucune de leurs transformations successives. Le couple des fils du Ciel ou des enfants de Zeus a été igné tout d'abord ; mais, comme la flamme qui se volatilise dans l'atmosphère en ondes d'air chaud de moins en moins sensibles, notre mythe, dispersé peu à peu dans la nature entière, s'est obscurci dans l'esprit des hommes. Les dieux-flammes primitifs sont devenus des météores brillants, des étoiles, le Soleil et la Lune, des divinités maritimes ou guerrières, même les symboles abstraits de l'amour fraternel; et sous ces apparences multiples, ils ont pris, dans toutes les religions, des formes et des passions humaines, car l'homme, inventeur de mythes, crée partout les dieux à son image.

Vu :
Lyon, le 17 janvier 1896,
Le Doyen de la Faculté des Lettres de Lyon,
L. CLÉDAT

Vu et permis d'imprimer,
Le Recteur de l'Académie de Lyon,
G. COMPAYRÉ

ÉCLAIRCISSEMENTS

I

NÂSATYĀ

(p. 22-24)

M. V. Henry a publié, trop tard malheureusement pour que nous pussions le mettre à profit, un article sur le mot *nâsatyā*, dans les *Mém. de la Soc. de ling.* (IX, 2ᵉ fasc., 1896, p. 105-106).

Après examen des étymologies proposées, M. Henry revient résolument à l'interprétation de Grassmann *(nâ asatyâ* — non menteurs), mais en la modifiant suivant les exigences de la morphologie sanskrite. Il suppose « une invocation sanskrite ou présanskrite adressée aux Açvins : *dásrā ná asatyā;* ô miraculeux et non trompeurs ! » De cette formule, les Hindous auraient tiré par deux voies différentes les noms propres qui nous occupent (Nâsatyā, épithète des deux Açvins, et Nâsatya, nom de l'un des Açvins à l'époque postérieure) :

1° Etant donné l'ensemble *dásrā nâsatyā*, dont le premier

terme restait toujours significatif et intelligible, on en isola le second terme *nâsatyā*, qui, avec son accentuation vocative, fut transféré de toutes pièces en fonction de nominatif (il ne pouvait en être de même pour *dásrā*, puisque les autres cas de *dasrá* assuraient l'oxyton). Ainsi, les Açvins furent dénommés au duel *nâsatyā*.

2° D'autre part, le juxtaposé *dásrā-nâsatyā*, étant faussement analysé comme *Mitrāvárunā* ou tout autre copulatif, donna l'illusion de deux personnages distincts, dont l'un se serait nommé Dasra et l'autre Nâsatya. Ainsi s'opéra le dédoublement en deux noms propres de deux épithètes autrefois communes.

On peut, semble-t-il, faire une objection aux premières conclusions de M. Henry : N'est-il pas extraordinaire que la formule *dásrā nâsatyā* ne se rencontre pas une seule fois dans le R.-V., que sur un très grand nombre d'exemples les deux mots ne se trouvent dans le même vers que quatre fois (deux fois dans des pādas différents) (3. 3 - 116. 10 - 116.16 - 183.5) ? De plus, comment expliquer l'emploi du singulier *nâsatya* dans le Rig-Véda (un exemple : 299.6) et l'accentuation de ce singulier ? Dira-t-on que le passage est peu ancien et date d'une époque où le nominatif duel *nâsatyā* avait déjà droit de cité dans la langue ? Mais précisément, il n'est pas question des Açvins dans l'hymne 299 ; on ne peut donc pas traduire *nâsatyāya* comme un nom propre, ni comme une épithète banale. Les noms communs, dans le R.-V., deviennent facilement des noms propres, mais nous ne pensons pas que l'inverse puisse avoir lieu. Le passage en question est donc probablement ancien; certes, il présente de sérieuses difficultés, et la traduction que nous en avons proposée (p. 23, note) n'est qu'une hypothèse. Mais, de quelque façon qu'on l'interprète, la forme nâsatyāya ne plaide-t-elle pas en faveur de l'accentuation primitive sur la première syllabe ? Hâtons-nous d'ajouter que les étymologies proposées par Bergaigne ou par Bloomfield (cette dernière préférée par

nous) ne sont pas sans prêter le flanc à quelques objections. La question est et demeure fort obscure.

Quant aux dernières conclusions de M. Henry, elles sont très ingénieuses et montrent clairement comment les Hindous ont fini par distinguer les deux Açvins. Mais, selon nous, c'est seulement à une époque très postérieure qu'on a pu juxtaposer Dásrā Nâsatyā (les deux qualifications de beaucoup les plus fréquentes données aux Açvins), de façon à en faire une sorte de couple, scindé en un Açvin Dasra et un Açvin Nâsatya.

II

LE LOUP DANS LES MYTHES DE L'INDE ET DE LA GRÈCE

(p. 38-41)

Le rôle du loup dans ces mythes est assez obscur, aussi les interprétations les plus diverses en ont-elles été données : Max Müller et ses disciples ont cru que le loup était le symbole tantôt de l'obscurité, tantôt de la lumière ; car il apparaissait ici comme un personnage bienveillant et là comme un brigand ravisseur. Peut-être n'est-il pas impossible de résoudre ces contradictions, si l'on tient compte, dans une égale mesure, des éléments mythiques fournis par la Grèce et par l'Inde.

En Grèce, nous dit-on, le loup symbolise la lumière. Zeus Arcadien était appelé quelquefois Λυκαῖος ; mais on réservait surtout cette épithète à Apollôn, dieu de la lumière. Or Λυκαῖος doit être rattaché non pas à λύκος loup, mais à une racine λυκ briller. « L'étymologie de ce nom est évidemment empruntée au thème λυξ, *lux*, qui s'est conservé dans le latin et a donné naissance au grec λευκός, blanc, brillant. C'était donc un mot de la langue pélasgique qui signifiait lumière. » (Maury ; *Rel. de*

la Grèce, I, p. 59). « L'oubli de la signification primitive donna naissance à une foule de fables, dans lesquelles on fit jouer un grand rôle au loup (λύκος), et voilà comment cet animal devint un des emblèmes d'Apollon. » *(Ibid.* p. 453). Ainsi le loup serait entré dans la mythologie grecque à la faveur d'un malentendu grammatical.

Sans doute le calembour a eu souvent quelque influence dans la combinaison des éléments mythiques ; mais peut-être est-il opportun de ne pas le faire intervenir ici. Car l'explication précédente, déjà très contestable à propos de la Grèce, cesse tout à fait d'être admissible, si l'on passe à d'autres mythologies. Chez les Scandinaves, le loup Fenris, frère d'un serpent monstrueux, est enchaîné par les Ases, mais dévore le bras de Thor, le dieu brillant ; le loup de l'Edda est donc un monstre ténébreux. De même le vṛika védique retient la caille dans sa gueule et l'oiseau n'est délivré que grâce à l'aide des Açvins.

Dès lors le loup ne peut-il pas trouver place, comme animal mythique, dans la religion grecque primitive, aussi bien que dans la védique ou la scandinave ?

Dans les hymnes du Rig, son caractère n'est guère douteux. Ne représente-t-il pas très bien, en tant qu'animal nocturne et ravisseur, l'obstacle (sombre) qui empêche ou retarde la marche d'Agni ? Il symbolise, si l'on veut, dans notre hypothèse, Agni ajá, tandis qu'Agni jātá est figuré par un oiseau. C'est ce qui ressort du mythe de Vṛka et Vartikâ (p. 38). De même Apollon brillant est amené par des cygnes au blanc plumage, et Apollon obscur vient des régions hyperboréennes avec un cortège de loups au pelage sombre.

Horus en Egypte avait le loup pour attribut, et Creuzer pense, d'après certains détails de la légende de Danaos, que le loup mythique des bords du Nil a peut-être émigré en Grèce. L'égyptien Danaos, à ce que raconte la fable, vit un loup se précipiter sur un troupeau de vaches : aussitôt il eut l'idée

qu'Apollon s'était manifesté à lui. Le loup attaquant les vaches, n'est-ce pas le Vṛika védique retenant les libations?

Vṛika est appelé l'angoissant ou l'étreignant *(aghá*, cf. ἀχ, ἀγχ), ou bien l'envelopppeur *(vāraná)*, le ravisseur *(rabhasá)*, enfin le rougeâtre, c'est-à-dire le roussâtre *(aruná)* ou l'avide *(sānuká)*. Il est en rapport, au vers **14** de l'hymne 492, avec Paṇi l'avare, qui lui aussi retient Agni :

« .... Frappe le vorace Paṇi : c'est un loup ! »

Mais d'où vient que parfois dans les mythes le loup soit considéré comme bienfaisant ? On pourrait l'expliquer par ce fait qu'il est le doublet sombre du dieu lumineux : quelques-uns des attributs de l'un ont donc pu passer à l'autre. Nous proposerons une autre interprétation : les rapports de *succession* deviennent souvent, dans le langage des hymnes, des rapports de *filiation*. Il revient au même de dire qu'Agni clair succède à Agni sombre, ou qu'Agni sombre est le père d'Agni clair. Quand le Dieu lumineux (feu ou soleil) sort de la gueule ou du *ventre* du loup, il semble que celui-ci le met au jour. Le loup devient alors une louve, mère et dans d'autres légendes nourrice du dieu.

C'est, dit-on, sous forme d'une louve que Latone vint à Délos et qu'elle enfanta Artémis et Apollon. Aussi ce dieu est-il appelé dans Homère Λυκηγενής, le fils de la louve (de ἡ λύκος, la louve, cf. ἡ ἔλαφος, la biche, à côté de ὁ ἔλαφος, le cerf, etc. ; — la forme λύκαινα a été imaginée postérieurement sur le modèle de λέαινα ; — pour l'η de λυκηγενής, cf. ἐλαφηβόλος ; — on traduit ordinairement : « né en Lycie » ou bien « père de la lumière » ; si l'on s'arrête au sens que nous proposons, on peut comparer λυκηγενής à γηγενής, né de la terre).

Si l'on admet ce qui précède, la légende de Rijrâçva et de la louve s'explique facilement (voir p. 40). M. Regnaud l'interprète d'une façon un peu différente de la nôtre. D'après lui, la louve est amenée par les moutons, qui eux-mêmes figurent les libations comparées à du lait de chèvre ou de brebis ; le cheval

rouge représente Agni non né, c'est-à-dire le soma où il réside; il a découpé les moutons pour la louve (les lui a fait manger), c'est-à-dire en somme qu'il est le doublet d'une louve qui aurait mangé des moutons ou plutôt bu leur lait. D'autre part, il est aveugle ; c'est son père qui le rend tel, tant qu'il tient sa place ; les Açvins lui donnent la vue, c'est-à-dire l'allument, après que la louve-libation les a appelés par ses cris (les crépitements).

En résumé, le loup, dans la tradition populaire, est le symbole des ténèbres de la nuit ; dans la tradition mythique, il représente le héros obscur, ou bien la prison dans laquelle celui-ci demeure enfermé, ou bien encore la forme sombre de laquelle sort le dieu clair. Cette hypothèse se vérifie dans les exemples mythiques suivants :

Appollôn Lykaios ; — Vṛ́ka jásamāna, en rapport avec les Açvins ;

Vṛika et Vartikâ, le loup et la caille ;

Latone la louve, mère d'Apollôn Λυκηγενής ; — Vṛikî dans la légende de Ṛijrâçva.

III

OLDENBERG ; LA RELIGION DU VÉDA

Le présent ouvrage était terminé lorsqu'a paru le très intéressant volume de M. Oldenberg sur la religion du Véda.

Compulser tous les documents védiques, comparer les données du Rig avec celles de l'Atharva-Véda, compléter les unes et les autres avec les renseignements fournis par les Brâhmaṇas et tenter une synthèse de tous ces faits épars, telle est l'œuvre difficile qu'a tentée M. Oldenberg. On peut expliquer autrement que lui l'origine des mythes du Véda, mais on est forcé de reconnaître la compétence et aussi la conscience dont il a fait preuve.

Son livre est, en même temps qu'une source précieuse de renseignements, un essai de généralisation remarquable.

Les quelques pages qu'il a consacrées aux Dioscures hindous constituent un excellent résumé des données essentielles que nous avons sur ces dieux. Comme nous proposons une autre hypothèse que M. Oldenberg pour expliquer leur origine, il ne sera pas inutile de discuter ici en détail les passages de son livre où il est question des Açvins.

Ces dieux représentent, d'après le savant allemand, l'étoile du matin et l'étoile du soir. A l'époque où la religion a été transportée de la terre au ciel et où les êtres divins, sortis du sacrifice, ont animé les astres, un symbolisme de ce genre a pu devenir populaire dans l'Inde, comme il l'a été en Grèce, où, à l'époque classique, le caractère stellaire des Dioscures est indéniable. Il peut se faire aussi qu'à un certain moment, dans l'Inde, les commentateurs, qui seuls connaissaient encore les anciens dieux védiques, aient cru que les Açvins symbolisaient l'étoile du matin et l'étoile du soir. Cependant, on ne trouve pas trace de cette conception dans le passage du Nirukta que nous avons cité page 220 et qui peut être considéré comme un résumé des interprétations indiennes.

En tout cas, c'est, à notre avis, par une déformation tardive du mythe que les Açvins ont été transformés en divinités stellaires ; leur signification primitive nous paraît tout autre, ainsi qu'on a pu le voir dans les pages précédentes.

M. Oldenberg a rencontré, au point de vue de la vérification de son hypothèse, quelques difficultés signalées par lui-même dans son livre.

Comment expliquer d'abord le rôle prédominant que joue le cheval dans le mythe des Açvins ? M. Oldenberg suppose toute une mythologie zoomorphique primitive, dont il serait resté des traces dans la mythologie sidérale postérieure. Ainsi on rencontre souvent, dans les documents védiques, des vaches divines

ou des déesses à formes hésitantes, intermédiaires entre l'animal et la femme. Iḍâ est maintes fois invoquée sous l'apparence d'une génisse ; Aditi, mère des sept dieux lumineux, est visiblement une vache, d'après certains passages ; les dieux nés d'elle sont dits nés de la vache ; c'est enfin une vache, Pṛiṣṇî, la tachetée, qui est la mère des Maruts. Aussi M. Oldenberg suppose un mythe primitif, d'après lequel les dieux de la lumière seraient nés d'une vache divine (p. 73). Mais c'est précisément là notre hypothèse : la libation, appelée métaphoriquement la vache, donne naissance aux devas brillants, qui ne sont à l'origine que les flammes du sacrifice.

D'autre part, c'est sous la forme d'une cavale que la déesse Saranyû enfante les deux Açvins. Il est donc permis de supposer, ajoute M. Oldenberg, qu'à l'origine les deux dieux, fils de la cavale, ont été seulement des *chevaux divins* (p. 73). Nous avons été amenés, par une voie différente, à la même conclusion, et nous sommes heureux de nous être rencontrés sur ce point avec l'illustre savant allemand. Nous renvoyons le lecteur à notre interprétation des chevaux-flammes devenus les Açvins.

M. Oldenberg est obligé de recourir à l'hypothèse évhémériste pour expliquer les légendes relatives aux favoris des Açvins. Il ne faut pas chercher, dit-il, à interpréter ces faits comme la traduction mythique de phénomènes naturels, dans lesquels l'étoile du matin jouerait un rôle. Tous les protégés des Açvins sont des hommes et rien que des hommes. Prêtres ou héros, leurs légendes doivent être rapportées au cycle héroïque ou épique (p. 214 et 280).

Expliquer ainsi une partie du mythe des Açvins par l'évhémérisme et l'autre par un culte sidéral, serait peut-être admissible, si les documents relatifs à ces dieux étaient partagés en deux séries distinctes, si au moins on pouvait reconnaître deux rédactions différentes dans les hymnes qui leur sont consacrés. Mais il n'en est pas ainsi. Continuellement les deux points de vue

auxquels se place M. Oldenberg sont confondus dans le même hymne, dans le même vers, dans le même pâda.

Le savant allemand nous montre par l'exemple des Açvins comment les divinités védiques se sont détachées peu à peu de leur substratum naturaliste : très probablement les deux dieux jumeaux représentent l'étoile du matin et l'étoile du soir. Or, dans le Véda, dit M. Oldenberg, ils apparaissent comme deux jeunes hommes brillants qui le matin au lever de l'Aurore entrent ensemble dans leur voie céleste et secourent les hommes dans des embarras de toutes sortes (p. 50). Sous cette fiction anthropomorphique, on ne retrouvera que peu d'attributs pouvant se rattacher à la signification naturelle et primitive du mythe. Ce qui ressort des hymnes, c'est que les deux dieux sont en relation évidente avec l'apparition de la lumière au point du jour, et que la place des Açvins dans le cours des phénomènes naturels est clairement marquée par le témoignage des ordonnances du rituel : leur règne a pour limites dans le temps l'apparition d'Agni qui brille dans les ténèbres et de l'Aurore d'une part, et le lever du soleil d'autre part. A l'apparition matinale des Açvins, ajoute M. Oldenberg, est indissolublement liée leur représentation comme riches en miel, donnant le miel, faisant ruisseler le miel avec leur fouet, portant sur leur char l'outre à miel : visiblement il n'est question ici ni de la pluie, ni de l'humidité du nuage, ni du soma; il s'agit peut-être de la rosée du matin.

Contrairement à cette opinion, nous pensons que le miel (madhû) représente ici le soma, considéré comme une *douceur* (v. p. 124 sq.). Quant à l'apparition matinale des Açvins, elle est sans doute la plus importante, mais elle n'est pas la seule, ils viennent aussi à midi et le soir, ainsi qu'il est dit dans plusieurs hymnes (v. p. 113). Or, au milieu de la journée, il ne peut être question ni de l'étoile du matin ni de l'étoile du soir. Si on nous objecte que ce sont là des déformations fréquentes dans la reli-

gion védique, dues à l'influence de la liturgie et à la pénétration réciproque des mythes, nous répondrons que les mêmes influences ont pu exagérer l'importance de l'apparition matinale des Açvins et qu'il est dès lors difficile de formuler une conclusion.

M. Oldenberg s'est posé à lui-même une autre objection : d'abord, si l'on cherche parmi les phénomènes naturels si facilement saisissables que présente la venue du jour, il ne se trouve rien qui réponde à l'image de ces deux êtres brillant avant le soleil et traversant le ciel sur leur char ; puis, si l'on explique l'*un* des Açvins par l'Etoile du *Soir*, comment se fait-il qu'on les montre tous deux apparaissant le *matin ?*

M. Oldenberg résout ces difficultés en supposant une déformation du mythe primitif (p. 210 sq.). Notre objet, dit-il, est de retrouver le phénomène naturel auquel se rapporte au moins une partie, la partie la plus caractéristique des faits fournis par les hymnes. Or, à côté du feu allumé de grand matin, à côté de l'Aurore et du Soleil, l'étoile du matin n'est-elle pas la seule manifestation lumineuse à laquelle le culte védique, qui se meut autour d'un moment unique de la journée, le point du jour, puisse assigner la place où nous trouvons les Açvins ? A l'étoile du matin convient le moment de l'apparition de nos dieux, le caractère lumineux qui est leur essence même, le fait que dans leur course ailée et régulière ils font le tour du ciel et reviennent quotidiennement comme le Soleil et l'Aurore. La dualité des Açvins est seule gênante. Mais la représentation de l'étoile du matin peut-elle être séparée de celle de l'étoile du soir ? Or, l'étoile du soir, c'est le deuxième Açvin. La différence entre la nature et le mythe consiste seulement en ce que, dans la nature, l'étoile matinière et l'étoile vespérale sont éternellement séparées, tandis que leurs représentations mythiques sont réunies en un couple matineux. Mais la préférence, au point de vue du culte, du matin sur le soir n'a-t-elle pu amener une pareille déforma-

tion ? Qu'on songe à l'importance, dans la poésie védique, de l'Aurore, de la déesse qui apparaît à l'Orient du ciel, tandis que cette même poésie ne connaît pas de déesse symbolisant la rougeur de l'Occident, à l'heure où le soleil se couche.

Telle est l'hypothèse de M. Oldenberg, à laquelle on peut, semble-t-il, faire certaines objections. D'abord est-il si évident que l'étoile du soir est indissolublement liée, dans l'esprit des hommes, à l'étoile du matin ? Cette association n'a-t-elle pas été créée artificiellement par le langage chez des peuples qui, comme les Allemands, appellent ces deux étoiles de deux noms qui se correspondent : *Morgen und Abend-Stern ?* Du reste, dans bien des pays, on avait reconnu dès une haute antiquité que les deux étoiles ne sont qu'une seule et même planète, appelée Vénus par les Astronomes tant anciens que modernes. Il nous est parvenu sur cette planète une observation authentique datée de l'an 685 avant notre ère et faite par les Babyloniens (Table de terre cuite du British Museum — *Monthly Notices*, juin 1860). Ptolémée nous a conservé dans l'*Almageste* des observations égyptiennes de l'année 271 avant J.-C. Or, il semble que les connaissances astronomiques des Hindous leur sont venues des Grecs et que toute leur mythologie stellaire s'est développée à une époque relativement récente, bien après l'expédition d'Alexandre (v. dans le prés. ouvr. p. 214 sq.). A-t-on distingué dans l'Inde l'étoile du matin de l'étoile du soir, et n'a-t-on pas donné à la planète Vénus le nom unique de Çukrá (l'astre *brillant*, nom parfaitement justifié par son éclat extraordinaire) ? Si d'autres conceptions plus anciennes avaient donné lieu à des développements mythiques, il en serait sans doute resté quelques traces dans la littérature postérieure.

En Grèce non plus, aucun texte, à ma connaissance du moins, ne permet de faire de l'étoile du matin et de l'étoile du soir un couple mythique analogue à celui des Dioscures. Quant aux deux étoiles qui symbolisent ces dieux dans l'âge de la mytho-

logie stellaire, elles n'ont rien de commun avec la planète Vénus. Celle-ci avait été identifiée par les Grecs tour à tour à Héra et à Aphroditè (Arist., *De Mundo*, 2). Cette dernière conception a prévalu, d'où le nom moderne de la planète ; elle était d'ailleurs due aux Phéniciens, auxquels les Grecs l'avaient peut être empruntée en même temps que le Culte d'Aphroditè-Astarté.

Homère parle de l'astre Vespéral et de celui qui amène l'Aurore, mais aucun texte homérique ne permet de supposer que ces deux astres formaient une sorte de couple. Leurs noms, d'ailleurs, ne se correspondent pas : Ἑωσφόρος ou Φωσφόρος d'une part, et Ἕσπερος de l'autre. Enfin les différents passages d'Homère ne présentent aucun caractère mythologique, et le poète, en parlant de l'astre qui brille dans le ciel matin et soir, cherche seulement à préciser le moment où se passent les événements qu'il raconte :

Ἦμος δ' Ἑωσφόρος εἶσι φῶς ἐρέων ἐπὶ γαῖαν,
ὅντε μέτα κροκόπεπλος ὑπεὶρ ἅλα κίδναται Ἠώς...

Ψ. 220-227.

Lorsqu'annonçant la lumière sur la terre va (l'astre) qui amène l'Aurore, à la suite duquel se répand sur la mer l'Aurore vêtue de safran...

Εὖτ' ἀστὴρ ὑπερέσχε φαάντατος, ὅστε μάλιστα
ἔρχεται ἀγγέλλων φάος Ἠοῦς ἠριγενείης...

N. 93-94.

Lorsque se leva l'astre le plus brillant, qui surtout, par son apparition, annonce l'éclat de l'Aurore matinière...

Ailleurs l'éclat de la lance d'Achille est comparé aux lueurs de l'étoile du soir :

Οἷος δ' ἀστὴρ εἶσι μετ' ἄστρασι νυκτὸς ἀμολγῷ
ἕσπερος, ὃς κάλλιστος ἐν οὐρανῷ ἵσταται ἀστήρ.

X. 317-318.

Tel s'avance au milieu des astres, dans la nuit profonde, l'Astre Vespéral, qui apparaît comme le plus beau du ciel...

Citons encore un passage de Diodore de Sicile (IV. 27), d'après lequel Hespéros et Atlas sont deux frères. Dès lors Hespéros ne forme pas un couple avec Phosphoros. Les Latins ont sans doute traduit ce dernier nom par Lucifer, qui a passé dans la phraséologie chrétienne et moderne. Quant à Vesper, sa dénomination la plus usuelle dans notre langue (Etoile du berger) n'a rien qui rappelle l'étoile du matin.

Telles sont les raisons que nous croyons pouvoir alléguer contre l'hypothèse d'un couple formé par l'Etoile du Matin et l'Etoile du Soir.

M. Oldenberg dit encore que tous les caractères des Açvins conviennent à l'étoile du Matin, sauf *un*, qu'il explique par une déformation du mythe : c'est leur dualité. Mais n'est-ce pas là un de leurs caractères essentiels ? L'originalité de ces dieux ne vient-elle pas de leur union indissoluble, si bien que dans tout le védisme il n'est pour ainsi dire jamais question d'un seul Açvin, tandis que les autres couples *Mitrâvárunā*, *Dyâvāpṛithivî* sont facilement résolus en leurs deux éléments ? Pourquoi n'en est-il pas de même du couple des Açvins, surtout si l'un d'eux est plus important que l'autre, si celui-ci n'a été adjoint à celui-là que par surcroît ? Pourquoi ne nous décrit-on pas l'Açvin du matin tout seul, comme on nous parle d'Uṣas à côté d'*Uṣâsā-náktā*, de Varuṇa à côté de *Mitrâváruṇā*, etc. ?

IV

Parmi les multiples explications que les anciens et les modernes ont données du mythe des Dioscures, il n'en est pas de plus extraordinaire que celle trouvée par Sweigger au commencement de ce siècle. Ce savant s'attache à démontrer (Sweigger, *Uber die älteste Physik*, etc., Nürnberg, 1823) que le mythe

des Dioscures chez les anciens représentait la connaissance symbolique de l'électricité positive et de l'électricité négative : l'une ne se manifeste qu'autant que l'autre disparaît, de même que Pollux vit pendant que Kastor meurt, et réciproquement. D'autres analogies encore viendraient à l'appui de cette opinion : ainsi les Dioscures sont représentés ayant chacun une flamme au sommet de la tête. Ainsi l'hypothèse aujourd'hui scientifiquement démontrée que l'orage est un phénomène essentiellement électrique, a été enseignée symboliquement chez les anciens par le mythe des Dioscures, tous deux fils du dieu de la foudre et du tonnerre. (Cité par Hoefer; trad. de Diodore, t. I, p. 311, n.).

Cet exposé se passe de commentaire.

V

NÂOṄHAITHYA

(p. 236 n.)

M. J. Darmesteter *(Zend-Avesta*, t. II, p. XLV, sq.) s'est occupé du démon iranien Nâoṅhaithya. Trois démons du système mazdéen, Iñdra, Saurva, Nâoṅhaithya, portent des noms de divinités indiennes, Indra, Çarva et Nâsatya. Adversaires opposés par Ahriman à trois des Amshaspands, ils ne jouent qu'un rôle très effacé. Ce ne sont plus que des noms morts et vides de sens ; certains textes remplacent même Nâoṅhaithya (démon du mécontentement) par Tarômaiti (l'Orgueil), qui est l'opposé clair et intelligible d'Armaiti. « Par là l'on est conduit assez naturellement à penser que ces trois démons n'appartiennent pas au vieux fonds national, que leur présence des deux côtés de l'Indus n'est pas un héritage de la période que nous sommes convenus d'appeler indo-iranienne ; mais que le jour où

les organisateurs du mazdéisme avestéen, poursuivant l'ordonnance symétrique qui leur est si chère, eurent besoin de trois démons à opposer à trois de leurs Amshaspands, ils puisèrent délibérément dans le Panthéon voisin de l'Inde. Ils prirent trois noms de dieux étrangers, trois noms de faux dieux, pour en faire des démons. »

Cet emprunt n'a pu avoir lieu, comme le remarque M. Darmesteter, qu'après la création de la doctrine des Amshaspands, et on a des raisons de croire que cette conception est très postérieure à l'époque d'Alexandre.

Du côté de l'Inde, ajoute M. Darmesteter, la date de l'emprunt n'est point facile à déterminer, « les dieux indiens étant mal datés. Indra et Nâsatya sont des dieux védiques qui ont subsisté dans le brahmanisme ».....

Pour ce qui est d'Indra, en effet, il paraît impossible d'établir par les documents hindous à partir de quelle époque la religion avestique a pu en faire un démon. Mais pour Nâsatya, nos conclusions ne font que confirmer celles de M. Darmesteter. Car aucun texte védique ne distingue entre un Açvin Dasra et un Açvin Nâsatya ; ces appellations particulières, dues sans doute à quelque mythographe hindou, sont donc de date relativement récente, et il ne faut pas songer à voir dans Nâoṅhaithya-Nâsatya un mythe primitif indo-iranien.

VI

DIOSCURES ET DYADES SIMILAIRES

Dans la mythologie grecque, plusieurs couples peuvent être comparés à celui des fils de Zeus : les Dioscures Béotiens, Amphion et Zéthos, eux aussi fils de Zeus, invoqués à Thèbes

sous le nom de τὼ Σιώ, les deux dieux par excellence, comme l'étaient à Sparte les Tyndarides ; les Dioscures Thessaliens, Machaon et Podalire, les deux Asclépiades, dont les cures merveilleuses rappellent celles des Açvins, guérisseurs divins; les Dioscures Messéniens, Lynkeus et Idas, fils d'Aphareus, qui, si l'on considère leurs noms mêmes, ne peuvent être que des dieux lumineux et brillants; et d'autres dyades analogues, dont l'origine est semblable et qui donnent naissance à des légendes répétant indéfiniment, sous des noms divers, les mêmes traits mythiques.

Il n'est pas impossible que des couples similaires aient existé dans les mythologies d'autres peuples indo-européens. Mais des assimilations de ce genre ne doivent être faites qu'avec la plus grande prudence; on peut même dire qu'elles n'ont aucune valeur scientifique, lorsqu'elles reposent seulement sur l'affirmation d'un auteur ancien. Car les Grecs et les Latins avaient l'habitude de comparer à leurs dieux les divinités barbares ; dans bien des cas, ils désignaient celles-ci par des noms tirés de leur propre mythologie, d'après un trait superficiel ou une ressemblance fortuite, que, le plus souvent, une fois le rapprochement fait, ils ne se donnaient même plus la peine de signaler.

C'est ainsi que Tacite nous parle des Dioscures Germaniques et Diodore des Dioscures Celtiques. Mais rien ne nous autorise, en l'absence de documents précis, à nous en rapporter au témoignage de ces écrivains. Que nous apprend, en effet, le passage de Tacite? Que dans un bois sacré des Naharvales on rendait un culte à deux dieux frères (il n'est nullement spécifié que ce soit un couple de jumeaux), appelés Alci, que le culte de ces dieux ne venait pas de l'étranger, et que les Romains les avaient assimilés à Castor et Pollux.

« Apud Naharvalos antiquae religionis lucus ostenditur. Præsidet sacerdos muliebri ornatu ; sed deos, interpretatione romana, Castorem Pollucemque memorant : ea vis numini,

nomen Alcis. Nulla simulacra, nullum peregrinæ superstitionis vestigium; ut fratres tamen, ut juvenes venerantur. » (Tac. *Germ.*, 43.)

Tacite considère les Alci comme autochtones; dans d'autres parages, le culte des Dioscures aurait été institué par ces dieux eux-mêmes, lors de l'expédition des Argonautes. D'après une tradition courante dans l'antiquité, les Argonautes auraient remonté le Tanaïs jusqu'à sa source, puis, traînant leur navire par terre vers un fleuve tributaire de l'Océan, ils auraient fait le périple de l'Europe, pour rentrer dans la Méditerranée par le détroit de Gadès. « On allègue comme preuves, dit Diodore, le fait que les Celtes habitant les côtes de l'Océan ont un culte particulier pour les Dioscures; que, suivant une antique tradition du pays, ces dieux leur vinrent de l'Océan; que sur le littoral même beaucoup d'appellations de lieux sont tirées du nom des Argonautes et des Dioscures. » (Diod. *Sic.* IV, 46.)

Ce périple fabuleux des Argonautes doit être rangé dans la catégorie des voyages mythiques, semblables à ceux des Açvins eux-mêmes, ou d'Héraclès et de Dionysos parmi les dieux grecs. Du reste, si le culte de prétendus Dioscures chez les Barbares était, d'après les auteurs anciens, une preuve du passage des Argonautes, le passage des Argonautes à son tour servait à expliquer le culte des Dioscures. Ainsi l'on appuyait l'un par l'autre deux faits également incertains.

Si l'on ne peut rien affirmer à propos du culte possible chez les Germains et les Celtes d'une dyade analogue à celle des Açvins-Dioscures, il faut être encore plus prudent quand il s'agit d'un rapprochement quelconque avec des divinités anaryennes. Un mythe Quiché (Guatemala) présente quelques analogies fort vagues avec certains traits des légendes relatives aux dyades indo-européennes. Voici ce mythe, que nous résumons d'après M. Réville (Réville, *Les Religions du Mexique, de l'Amérique Centrale et du Pérou*, p. 239 sq.) :

Le grand-père et la grand'mère (le Soleil et la Lune, selon M. Réville), ont deux fils (autres personnifications du Soleil). Les princes de Xiballa leur coupent traîtreusement la tête; celle du premier est placée entre les branches d'un calebassier qui se couvre immédiatement de fruits. La tête elle-même devient une grosse calebasse, et le roi déclare cet arbre sacré. Mais sa fille, par curiosité, touche à la tête-calebasse, qui lui crache dans la main ; aussitôt elle devient enceinte. Elle donne naissance à deux jumeaux, auxquels un rat révèle leur origine et l'endroit où ils découvriront la tête de leur père. Après de grands combats livrés aux princes de Xiballa, ils finissent par être brûlés vifs. Mais de leurs cendres jetées dans l'eau surgissent deux beaux hommes-poissons, qui reviennent à Xiballa, se vengent, et opèrent l'apothéose de leur père devenu le Soleil, de leur mère devenue la Lune, d'eux-mêmes et de leurs amis transformés en étoiles.

D'après M. Réville, l'idée fondamentale de ce mythe serait celle du soleil qui meurt et revit. « Les deux fils... sont les Etoiles du matin et du soir (?), Dioscures Quichès, ramenant au ciel leur père et leur mère. »

Or, des lointaines ressemblances que peuvent présenter certaines parties de ce mythe avec quelques traits de la légende des Açvins-Dioscures, il nous semble qu'on ne peut tirer légitimement aucune conclusion. M. Réville s'en est gardé du reste, et il a montré dans une autre partie du même ouvrage le danger des assimilations hâtives. « On a tiré des conséquences fort arbitraires des traits communs qu'on a pu relever entre les croyances, les coutumes et les institutions de ces civilisés du Nouveau-Monde et celles de divers peuples d'Asie et d'Europe.... Si les Vierges du Soleil, infidèles à leur vœu, étaient condamnées au même supplice que les Vestales romaines coupables du même délit, cela ne saurait effacer les innombrables différences qui creusent un abîme entre les

latins et les indigènes des bords du Pacifique. » (*Ibid.*, p. 7.)

Constatons donc simplement qu'un mythe Quiché parle de deux dieux jumeaux : « Il naît souvent des jumeaux, même parmi les hommes. »

A plus forte raison, nous devons nous interdire de rapprocher les jumeaux Aryens des jeunes hommes Australiens ou des deux épouses de la Grande Antilope des Boschismans, dont parle Andrew Lang dans sa mythologie :

« Les jumeaux ou Dioscures des Hellènes sont deux jeunes héros que Zeus plaça dans le Ciel en récompense de leur amour fraternel. En Australie, Turri (Castor) et Wangel (Pollux) sont des jeunes hommes qui poursuivent Purra et le mettent à mort. Chez les Boschismans, Castor et Pollux, au lieu d'être des hommes, sont deux épouses de la grande Antilope indigène. » (Andrew Lang, *La Mythologie*, trad. Parmentier, p. 173).

D'abord, il est permis de contester le point de départ de M. Andrew Lang et l'interprétation qu'il donne des Dioscures Helléniques ; puis les prétendues analogies mythiques dont il est question se ramènent à ceci : lorsque certains peuples sauvages ont regardé avec curiosité le firmament, ils ont été frappés, ce qui n'a rien d'extraordinaire, par l'éclat de deux étoiles dans la constellation que les Européens nomment les Gémeaux, et, comme ces deux étoiles étaient voisines, ils les ont réunies sous une même appellation. Mais c'est œuvre vaine que de chercher à rapprocher les contes forgés à leur sujet, surtout si, comme nous le croyons, les conceptions de ce genre ont été, chez les Grecs, relativement tardives, et si les Hindous les ont à peine connues.

INDEX ANALYTIQUE

FRANÇAIS

SANSKRIT

GREC

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

DÉVELOPPEMENTS ET DÉFORMATIONS DU MYTHE. — LES AÇVINS DANS LA LITTÉRATURE POST-VÉDIQUE.

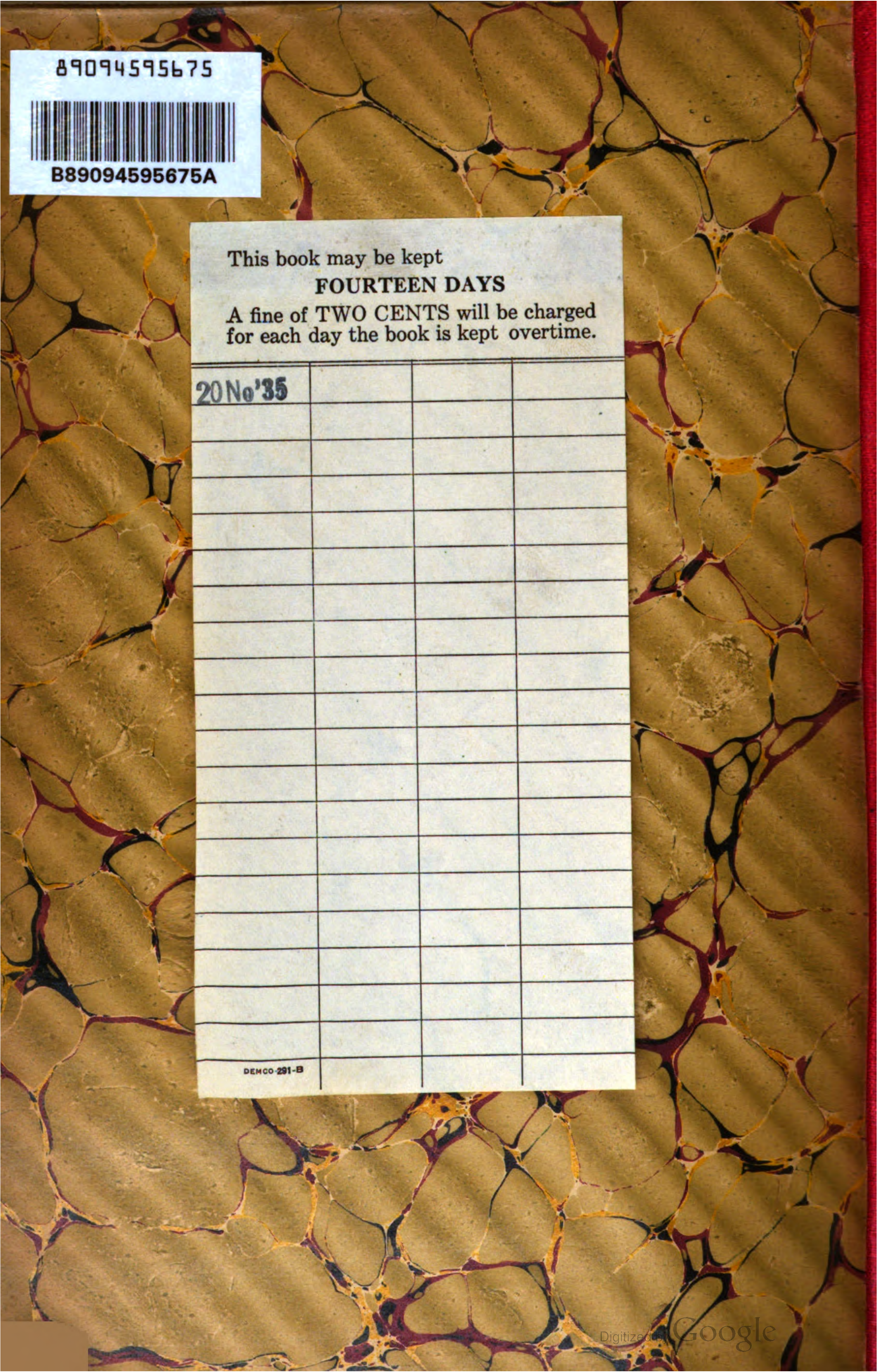
TROISIÈME PARTIE

LES DIOSCURES.

ERRATA

Pages 23,	lignes 21,	*au lieu de*	νὂστος,	*lire*	νόστος.
— 40,	— 10,	—	son frère,	—	son père.
— 49,	— 24,	—	Cyâva,	—	Çyâva.
— 49,	— 32,	—	Hṣé,	—	Kṣé.
— 50,	— 6,	—	Çâyvâçva,	—	Çyâvâçva.
— 78,	— 23,	—	matière,	—	matrice.
— 89,	— 29,	—	ὂρθαι,	—	ὀρθαί.
— 128,	— 6,	—	à ceux,	—	à eux.
— 175,	— 27,	—	corodonner,	—	coordonner.
— 224,	— 22,	—	Myrianthens,	—	Myriantheus.

Lyon. — Imp. Pitrat Aîné, A. REY Succ., 4, rue Gentil. — 9628



This book may be kept
FOURTEEN DAYS
A fine of TWO CENTS will be charged for each day the book is kept overtime.

20 No '35			




89094595675
b89094595675a